

Erfahrung des Bewußtseins

Kommentare zu Hegels Einleitung der Phänomenologie des Geistes und Exkurse zur materialistischen Erkenntnistheorie

Hans-Jürgen Krahl

Materialis MP 14

MP 14

Materialismus Programm

Kollektion: Philosophie, Ökonomie, Politik



Nie hätte das Auge
jemals die Sonne gesehen,
wenn es nicht selbst
sonnenhaft wäre.

Plotin

Die Sonne geht auf und unter,
glüht, erwärmt sanft, bringt
hervor, läßt reifen, zieht an,
dehnt aus, reinigt, härtet,
bringt ans Licht, macht heiter
und freundlich.

Desiderius Erasmus

Erfahrung des Bewußtseins

Kommentare zu Hegels Einleitung der Phänomenologie des Geistes und Exkurse zur materialistischen Erkenntnistheorie

Hans-Jürgen Krahl

Herausgegeben und bearbeitet von
Carl G. Hegemann, Hermann Kocyba,
Hans-Bernhard Schlumm und Lothar Wolfstetter
nach der Bandaufzeichnung der Arbeitsgruppe von
H.J. Krahl und J. Wieszt vom Frühjahr 1968

Materialis Verlag

ISBN 3-88535-016-X

Erstausgabe.
Gestaltung: Wolfgang Schmidt.
Satz auf IBM-Composer in Univers und Press Roman.
Gesamtherstellung: Druckerei Erwin Lokay, 6107 Reinheim.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Krahl, Hans-Jürgen:

Erfahrung des Bewußtseins: Kommentare zu Hegels Einleitung der Phänomenologie des Geistes u. Exkurse zur materialist. Erkenntnistheorie/Hans-Jürgen Krahl. Hrsg. u. bearb. von Carl G. Hegemann . . . nach d. Bandaufzeichnung der Arbeitsgruppe von H.-J. Krahl u. J. Wieszt vom Frühjahr 1968. – Erstausg., (1. – 2. Tsd.). – Frankfurt am Main: Materialis-Verlag, 1979.
(Materialismus-Programm; MP 14: Kollektion: Philosophie, Ökonomie, Politik)

Inhaltsverzeichnis

Seite

1. **Vorbemerkung**

1.1 Entfremdung und Vergegenständlichung 7
1.2 Zwei Wege der Auseinandersetzung mit Hegel 9
1.3 Materialistische Idealismuskritik 9
1.4 Materialistische Erkenntnistheorie 11

2. **Von dem Erkennen**

2.1 Kommentar I.1: Die erkenntnistheoretische Frage als Frage nach dem Absoluten 12
2.2 Exkurs I: Zur Philosophie von Descartes 13
2.3 Kommentar I.2: Erkennen als Werkzeug 15

3. **Exkurs II: Hinweise zur Transzendentalphilosophie Kants**

3.1 Sinnlichkeit und Empfindung 20
3.2 Synthetische Urteile a priori 22
3.3 Transzendentale Apperzeption 23
3.4 Transzendentale Konstitutionslogik 23
3.5 Ding an sich 25
3.6 Die Aporie der transzendentalen Erkenntniskritik aus der Sicht Hegels 26

4. **Kommentar II: Erscheinung und Wahrheit** 27

5. **Exkurs III: Transzendentalität und Totalität**

5.1 Identität von Resultat und Prozeß bei Hegel 33
5.2 Hegels Programm einer Metakritik der Erkenntnistheorie 37

5.3 Der Gegenstand der „Phänomenologie des Geistes" 40
5.4 Hegels Vermittlung von Wesen und Erscheinung 43

6. **Kommentar III: Das unwahre Wissen des natürlichen Bewußtseins**

6.1 Das erscheinende Wissen 49
6.2 Sinnliche Gewißheit als unmittelbar auftretende Erscheinungsform des Wissens 51
6.3 Der Weg des Bewußtseins 55

7. **Der Fortgang zum wahren Wissen**

7.1 Kommentar IV.1: Bestimmte Negation und positive Transzendenz 59
7.2 Exkurs IV: Wertabstraktion und Entfremdung 73
7.3 Kommentar IV.2: Selbstaufhebung des entfremdeten Bewußtseins 79
7.4 Kommentar IV.3: Die Differenzierung von Wissen und Wahrheit 82
7.5 Kommentar IV.4: Das Problem des Maßstabs 83
7.6 Kommentar IV.5: Wahrheit des Wissens 93

8. **Kommentar V: Wahres Wissen und Erfahrung**

8.1 Die immanente Selbstprüfung des Bewußtseins 102
8.2 Das Bewußtsein als metaphysisches, unendliches Subjekt 105
8.3 Das reine Zusehen des Philosophen (und das Prinzip kapitalistischer Produktion) 108
8.4 Die Identifizierung von Begriff und Gegenstand 113
8.5 Die Erfahrung des Bewußtseins 120

Nachwort der Herausgeber
von Hermann Kocyba unter Mitarbeit von Carl G. Hegemann 128

1. Vorbemerkung (1)

Viele, die sich Hegel anzueignen versuchen, wollen ihn ohne einen verbleibenden unverständlichen Rest verstehen. Würde aber nicht ein solcher unverständlicher Rest übrig bleiben, d.h. ein rational nicht begründbarer Rest, dann wäre die Hegelsche Theorie richtig. Die Hegelsche Philosophie weist aber gerade einen solchen nicht begründbaren Rest auf, indem sie den Begriff als alleinwirklich voraussetzt. Hegels Argumentation ist nicht so lückenlos und vollständig, daß sie keine unvermittelten Dicta mehr enthielte. Sie ist keine restlose Ableitung. Im letzten kann man die Annahme, daß die Dinge sich in sich selbst reflektieren, nicht rational begründen. Man kann diese Unterstellung kritisieren. Das ist etwas anderes. Die Rationalität, die wir hieran wenden können ist die Kritik: die Kritik, die schon Marx daran geübt hat. (2)

1.1 Entfremdung und Vergegenständlichung

Wenn bei Hegel Subjekt und Objekt der Erkenntnis letztlich zusammenfallen, so meint dies, daß das Denken sich konsequent selbst zum Gegenstand wird – und damit jeder Gegenstand Denken.

Adorno zufolge stellt die Konzeption des Nicht-Identischen ein Mißverständnis dar in der erkenntniskritischen Entfaltung der Hegelschen Philosophie. Ein Mißverständnis deshalb, weil die Erkenntnis von etwas als eines Anderen, Nicht-Identischen, das also noch nicht selbstbewußtes Anderes ist – und wenn dieses Andere selbstbewußt ist, dann ist es Begriff und damit das Identische – dieses qualitativ Andere nur als entfremdeten Begriff zu denken vermag. Das, was nicht identisch ist mit dem Begriff, ist die Entfremdung der Welt. Diese Konstruktion, derzufolge jede Vergegenständlichung bereits als Entfremdung aufgefaßt wird, ist vom frühen Marx entschieden kritisiert worden.

Marx kritisiert an Hegel – und zwar aus Feuerbach heraus reflektiert, wobei Feuerbach und Marx den aus reiner Philosophie nicht mehr zu begründen-

(1) Der Text der ‚Vorbemerkung' ist aus verschiedenen kleineren Bemerkungen im Verlauf der Diskussion zusammengestellt. Sie beziehen sich nicht unmittelbar auf das Detail der Hegelschen Argumentation, sie sind zumeist zu Beginn oder am Ende eines Diskussionsabschnitts vorgetragen.

(2) Siehe hierzu Adornos Überlegungen in: Skoteinos oder Wie zu lesen sei, in: Adorno, Drei Studien zu Hegel, Frankfurt a.M. 1963.

den Sprung in die Praxis machen (den Feuerbach selbst erkenntnistheoretisch z.T. zurücknimmt, wenn er die Praxis kontemplativ behandelt) –, daß Hegel alle individuellen Menschen, die Individuen, nur als Appendices, als entfremdete Prädikate des unendlichen Selbstbewußtseins begreift, und das Selbstbewußtsein ist das Allgemeine. Nicht zufällig muß Marx auf bestimmte, allerdings aufgehobene nominalistische Positionen rekurrieren, indem er das Allgemeine als Prädikat endlicher einzelner, sinnlich-leibhaftiger Individuen auffaßt. Und das ist in der Tat in der Feuerbachschen Philosophie vorbegründet, in seinem Materialismus, demzufolge z.B. das Denken nicht denkbar ist ohne ein Element von Nicht-Denken, schon allein etwa die materielle zerebrale Tätigkeit des Gehirns, dessen materielle Substanz und dergleichen mehr. (3)

In den Frühschriften kritisiert Marx Hegel und damit die gesamte europäische Philosophie der Neuzeit, nämlich ihren Begriff des Subjekts als eines reinen Denkens, das als Prinzip der Objektivität der konstituierten Gegenstandswelt vorgelagert ist. Marx kritisiert diesen Begriff des Hegelschen Selbstbewußtseins, indem er die Hegelsche Philosophie von ihren Prämissen her kritisiert, der prästabilierten Alleinwirklichkeit des reinen Begriffs. Er stülpt in der Tat in den Frühschriften die Hegelsche Philosophie um, stellt sie vom Kopf auf die Füße, indem er sagt, nicht die individuellen und endlichen Menschen sind Prädikate eines unendlichen metaphysischen Selbstbewußtseins, sondern das Selbstbewußtsein, das Allgemeine, die allgemeinen Begriffe, sind umgekehrt immer nur Prädikate der endlichen Individuen. Diese Position ist bei Marx selbst schon in den Frühschriften, nicht erst beim späteren Marx, differenziert. Es gibt dort so etwas wie eine diesen individuellen Menschen wiederum vorgelagerte daseiende Abstraktion, das System der bürgerlichen Gesellschaft, das in der Tat die Totalität ist, in der die individuellen Menschen zu bloßen Momenten, zu fungierenden Charaktermasken im Reproduktions-

(3) Es gibt bei Feuerbach Elemente eines transzendentalen Materialismus, denn Feuerbach unterstellt eine positiv nicht objektivierbare Materialität, das organische Leben. Dieses kann man nur positiv empirisch objektivieren, wie Feuerbach in seiner grandiosen Formulierung sagt, „unter dem Bilde des Todes" – erst dann kann man sezieren und zerlegen –. Die organische Tätigkeit selbst jedoch ist nicht sinnlich wahrnehmbar, obgleich sie unzweifelhaft materiell verfaßt ist. Das sind keine lebensphilosophischen Elemente bei Feuerbach, aber es geht um eine transzendentale Materialität, die nicht sinnlich wahrnehmbar, gleichwohl jedoch sinnlich und endlich ist. Vgl. Ludwig Feuerbach, Wider den Dualismus von Leib, Seele, Geist und Fleisch, in: ders., Anthropologischer Materialismus: Ausgewählte Schriften Bd. 1, Hrsg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt 1967.

prozeß des Kapitals werden. Diese Problematik ist bei Marx jedoch – vermittelt durch eine differenziertere Rezeption der Hegelschen Logik in den späteren fünfziger Jahren – im ‚Rohentwurf' und im ‚Kapital' entfaltet worden.

1.2 Zwei Wege der Auseinandersetzung mit Hegel

Bei der Interpretation gerade der Einleitung in die ‚Phänomenologie des Geistes' müssen wir notwendig die Kritik wiederholen, die Marx in den Frühschriften an der ‚Phänomenologie des Geistes' geübt hat, indem er – was sich bei der ‚Phänomenologie' besonders anbietet, das Gleiche gilt jedoch prinzipiell auch für die ‚Wissenschaft der Logik' – jedes Detail in der Entfaltung der Hegelschen Philosophie explizit oder implizit auf seine idealistischen Prämissen hin kritisiert, die ja bei Hegel letztlich doch quasi-axiomatisch, d.h. nicht selbst wiederum abgeleitet, vorausgesetzt sind.

Diesen Weg der Hegelkritik des frühen Marx, nämlich noch die detailliertesten Erörterungen Hegels von den idealistischen Prämissen des Systems her zu kritisieren, schlägt auch Karl Heinz Haag in seinen Studien zur Hegelschen Dialektik ein. (4)

Demgegenüber verfolgt Adorno – ähnliches gilt auch für Herbert Marcuse – einen anderen Weg. Er liest bestimmte Detailerörterungen der Hegelschen Philosophie unter Absehung von dem idealistischen Kontext, in den sie eingebettet sind. Dann sind durchaus einige Detailerörterungen materialistisch. Dieses Spannungsverhältnis zwischen den beiden möglichen Weisen der Hegelinterpretation muß man immer mit einbeziehen. Vor diesem Hintergrund kann Marx sagen, Hegel hat das Wesen der Arbeit bereits richtig erfaßt, aber, von den Prämissen her gesehen, in entfremdeter Gestalt, nämlich als rein geistige Arbeit des Begriffs, und damit als abstrakte Arbeit.

1.3 Materialistische Idealismuskritik

In einer materialistischen Analyse werden die Bestimmungen des Absoluten nicht positivistisch der Sinnlosigkeit überführt, wohl aber in die geschichtliche Endlichkeit aufgehoben. So wie die Transzendenz innergeschichtlich aufgehoben wird, werden auch die metaphysischen Bestimmungen des Absoluten,

(4) Karl Heinz Haag, Philosophischer Idealismus, Frankfurt 1967; ders., Kritik der neueren Ontologie, Stuttgart 1960, insbes. das 1. Kapitel, Die mittelalterliche Lehre von den Universalien und die Transzendentalphilosophie Kants und Hegels.

wie die der Freiheit, der causa sui, der Selbstbestimmung, in das antizipierende Bewußtsein der Menschen, ihre Geschichte selber machen zu können, aufgehoben. Das Absolute wird aufgehoben in Geschichte, ins Kontinuum der Endlichkeit. Es wird damit erst wirklich zur Negation, zur Negation des Bestehenden.

Das ist ein erkenntnistheoretisches Begründungselement revolutionärer Theorie, der Versuch, innergeschichtlich, um es mal auf die Kantische Philosophie zu wenden, die synthetischen Urteile a priori aufzuheben. Das bedeutet, Aussagen mit Allgemeinheit und Notwendigkeit zu machen, die also apodiktisch gelten sollen, gleichwohl aber inhaltlich sein sollen und dennoch nicht metaphysisch, sondern auf eine innergeschichtliche Zielsetzung ausgerichtet.

Das bedeutet aber, daß diese Aussagen selbst geschichtlich veränderbar sind, insofern jetzt nämlich diese synthetischen Urteile a priori vermittelt sein müssen zu synthetischen Urteilen a posteriori, den Sätzen der Erfahrung. Bezogen auf Kants praktische Philosophie: der kategorische Imperativ, die absolute Anweisung auf Menschheit bei Kant, abstrahiert doch in den Bestimmungen des Willens und der Freiheit von meinen empirischen Neigungen und von der Kausalität der Sinnenwelt, und damit von den hypothetischen Imperativen, die ja die Zweck-Mittel-Rationalität angeben, welche auf die Empirie bezogen ist (wenn man ein Haus bauen will, muß man Steine haben: das ist ein hypothetischer Imperativ). Der Marxschen Theorie zufolge muß diese absolute Anweisung auf Menschheit im kategorischen Imperativ vermittelt sein zu den hypothetischen Imperativen, die emanzipatorische Zielsetzung zur endlichen Mittelwahl, durch die sie historisiert wird. Sie wird somit mit in die Geschichte einbezogen und verändert damit auch ihre konkreten Inhalte. Durch die Abstraktion von der inhaltlichen Sinnenwelt bleibt der kategorische Imperativ bei Kant rein formal.

Auch die Utopie bleibt immer negativ, nicht positiv ausmalbar, aber sie positiviert sich in den endlichen Mitteln, die zu ihrem Ziel führen, so daß das Problem von Gegengewalt und revolutionärer Gewalt sich begründet aus dem Versuch einer innergeschichtlichen Vermittlung von kategorischem Imperativ und hypothetischen Imperativen. Das sind dann Fragen, die durch eine materialistische Theorie der Erkenntnis und der Revolution als metaphysische Fragestellungen innergeschichtlich durchaus im Hegelschen Sinne aufgehoben und nicht einfach abstrakt negiert oder positivistisch zersetzt werden.

1.4 Materialistische Erkenntnistheorie

Die Kantische Konstitutionsproblematik kann bei Hegel deshalb gar nicht aufkommen, weil der Begriff von vorneherein das allein Wirkliche ist und alle endlichen Dinge nur entfremdete Entäußerungen eben dieses Begriffs sind. Demgegenüber hätte eine materialistische Erkenntnistheorie, wie sie insbesondere bei Alfred Schmidt ausgearbeitet wird (5), vor allen Dingen sich an zwei Dingen zu bemessen: auf der einen Seite ist Erkenntnis Subjektivität, und diese soll der neuzeitlichen Philosophie zufolge als autonom gedacht werden; sie darf nicht bloß reflektiv strukturiert sein, gerade auch im Rahmen der Marxschen Geschichtsphilosophie, die auf eine bewußte Umwälzung der kapitalistischen Gesellschaft abzielt, und insofern einen Zustand antizipiert, in dem die Menschen ihre Geschichte mit Bewußtsein machen. Eine naiv-realistische Abbildtheorie, derzufolge unsere Erkenntnis, sofern sie richtig ist, nur ein Abbild der Welt, d.h. der bestehenden Gesellschaft ist, wäre ein Rückfall in die passivische Adäquationstheorie der Scholastik. Auf der anderen Seite kann es für eine materialistische Erkenntnistheorie auch keine reine Konstitutionsproblematik geben, denn die Konstitutionsproblematik, wie sie bei Kant gestellt wird, bedeutet, daß ein an sich selber weltloses, weil nicht endliches, empirisch gegebenes, sondern transzendentales Subjekt überhaupt erst die endliche Welt, empirisches Ich und empirische Objektivität konstituiert. Es gilt also auf der einen Seite – und das ist in der Tat nie gelungen – das Dilemma des passivischen Abbildrealismus, dem Lenin z.T. verfallen ist, zu vermeiden, und auf der anderen Seite das Dilemma der Transzendentalität, dem der kritische Marxismus meistens verfiel, also Lukács, Korsch, z.T. auch Horkheimer, und in letzter Zeit, wie ich meine, Habermas und Sartre. Dieses Dilemma zu umgehen ist ungemein schwierig, denn ausgehen muß man davon, daß Marx zufolge nur auf dem Boden einer immer schon konstituierten Gegenstandswelt selbst die Konstitutionsproblematik sich stellen läßt, d.h. immer schon unter der Voraussetzung, daß wir endliche Gegenstände zur Verfügung haben, um z.B. wiederum Produkte herzustellen. Nur dann können wir überhaupt an die Frage der Konstitution von Objektivität gehen, wobei dann noch das Verhältnis von theoretischer Konstitution und praktischer Produktion der Gegenstände zu klären wäre.

(5) Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt 1962; ders., Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus, Beitrag zu: Existenzialismus und Marxismus, Frankfurt 1969.

2. Von dem Erkennen

2.1 Kommentar I.1: Die erkenntnistheoretische Frage als Frage nach dem Absoluten

„Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgnis scheint gerecht, teils, daß es verschiedene Arten der Erkenntnis geben und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks sein möchte, hiemit auch falsche Wahl unter ihnen, – teils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze, Wolken des Irrtums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden."*

Hegel beginnt die Einleitung in die ‚Phänomenologie des Geistes', indem er das Erkennen als gleichsam handwerkliches Instrument darstellt. Der Gegenstand, den dieses formierend bearbeiten soll, wird als das Absolute oder als das absolute Wesen bezeichnet. An diesem handwerklichen Erkenntnisbegriff versucht Hegel in vorläufiger Form die Problemstellung der Kantischen Transzendentalphilosophie zu erläutern: Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie ist der Versuch, vor dem Erkennen der Sache das als Werkzeug aufgefaßte Erkennen auf seine Angemessenheit an die Sache hin zu überprüfen.

Indem Hegel das Absolute als Gegenstand des Erkennens begreift, präformiert er bereits die gesamte Erkenntnisproblematik. Wenn wir uns erklären wollen, wieso Hegel umstandslos dazu kommt, bei seiner Erörterung das Absolute als Gegenstand der Erkenntnis vorauszusetzen, und nicht etwa von der Erkenntnis der sinnlich-konkreten Einzeldinge ausgeht, so müssen wir uns kurz seine philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen vergegenwärtigen. Dies betrifft insbesondere den Cartesischen Apriorismus und die Kantische Transzendentalphilosophie.

* G.W.F. Hegel, Einleitung, in: ders., Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1964, S. 63. Im folgenden zit.: Hegel.

2.2 Exkurs I: Zur Philosophie von Descartes

Der neuzeitliche Apriorismus beginnt mit dem Zweifel des Descartes, der alles in Frage stellt. Nur eines kann er aus logischen Gründen nicht bezweifeln: eben die Existenz dieses Zweifels. Zweifeln ist ein Akt des Denkens. Was aber nicht in Frage zu stellen ist, ist das reine Denken, das ‚Ich denke'. Daß dieses ‚Ich denke' eine materielle Substanz besitzt, einen Körper, mithin ein empirisches Ich ist, fällt bereits in den Bereich des Zweifels. Durch diesen philosophiehistorisch ungemein folgenreichen Ausgangspunkt des Cartesischen Zweifels, der als zweifelsfrei gewiß nur das reine Denken übrig behält, ist bereits tendenziell das Denken und damit der Begriff als das allein Wirkliche begründet.

Schon mit Descartes beginnt also jene kritische Einstellung, derzufolge, wie Hegel ausführt, vor der Erkenntnis der Sache das Erkennen selbst einer kritischen Reflexion auf seine Tauglichkeit zu unterziehen sei, um die Angemessenheit des Erkennens an die Sache zu überprüfen. An Descartes' erkenntnistheoretischer Problematisierung jedoch muß etwas falsch sein, denn sie führt ihn nicht nur zur Erkenntnis des unbezweifelbaren reinen Denkens, sondern sie zwingt ihn darüber hinaus zur Konstruktion eines dogmatischen deus ex machina, der allererst eine richtige Erkenntnis der Außenwelt zu garantieren vermag: in die kritische Reflexion des Descartes geht gleichwohl wieder metaphysische Naivität im traditionellen Sinne ein, insofern die Universalien nunmehr durch den Ratschluß eines intellektuell nicht begründbaren Gottes dem denkenden Subjekt apriorisch eingelegt werden.

Die traditionelle Metaphysik wird von Descartes in die neuzeitliche Philosophie übersetzt, indem dieser die metaphysischen Bestimmungen, das Wesen, das die Alten in der Objektivität, in den Gegenständen, ansiedelten, nunmehr in der erkennenden Subjektivität sich wiederholen läßt. Dabei wird das Subjekt von seiner empirischen Erscheinungsweise als materiell-gegenständliches Ich losgelöst, so daß ein reines ‚Ich denke' übrig bleibt.

Erst Feuerbach hat durch einen immanent philosophisch nicht zu begründenden Sprung in die Praxis, wie Lenin hervorhob, die erkenntnistheoretische Kritik an diesem neuzeitlichen Idealismus dadurch nachgeholt, daß er sagte: aus der reinen Immanenz des Bewußtseins kann ich nicht ableiten, daß dem Denken etwas anderes zugrundeliegt als nur es selbst. Aber unsere praktische Erfahrung bestätigt uns jeden Tag, daß das Denken nicht denkbar ist ohne eine wie auch immer beschaffene vom Denken unterschiedene materielle

Substanz, die das Denken trägt, wie etwa das Hirn und seine materielle Tätigkeit oder die Gesamtheit des organischen Lebens, daß das Bewußtsein unablösbar von der Naturnotwendigkeit ist.

Nachdem Descartes also den Punkt gefunden hat, der nicht mehr zu bezweifeln ist, nämlich die Existenz des reinen Denkens, muß er weiter fragen: Wie kann dieses reine Denken in dem, was wir als Außenwelt bezeichnen, Wirklichkeit und Traum unterscheiden, wie kann es eine angemessene Erkenntnis der Außenwelt erreichen? Descartes findet nur den Ausweg, daß er einen deus ex machina annimmt, der das Denken durch apriorische Ideen strukturiert. Dieser Gott ist ein guter Gott, der nicht verführen will, der die Menschen nicht irren lassen will, und der deshalb die Möglichkeit einer angemessenen Erkenntnis der Außenwelt garantiert.

In der traditionellen Philosophie vor Descartes gewannen die Dinge ihre Objektivität dadurch, daß ihnen allgemeine Wesenheiten innewohnten und sie nur individuelle Exemplifikationen dieser allgemeinen Wesenheiten waren. Erkenntnis als Identität von Denken und Sein meinte die Übereinstimmung von allgemeinen Begriffen und allgemeinen Wesenheiten, den Universalien. Auch bei Descartes wiederholt sich die Universalienlehre, jetzt allerdings im Subjekt. Die allgemeinen Wesenheiten werden als apriorische, angeborene Ideen dem Subjekt eingelegt, so daß die Identität von Denken und Sein nunmehr durch das Sein des Denkens garantiert wird. Die richtige Erkenntnis der Außenwelt ist nur dadurch möglich, daß diesem Denken die Universalien innewohnen. Damit wird jetzt das Denken das Wesentliche, während es in der Scholastik das Unwesentliche war, weil die Universalien in den objektiven Dingen lagen, und sich dort die Identität von Denken und Sein über das Denken des Seins und nicht über das Sein des Denkens herstellte.

Wie kommt es nun bei Descartes zu der Entsprechung von Denken und Sein? Er bestimmt die Außenwelt als res extensa, d.h. als reine Ausdehnung, als reinen Raum: sie ist völlig bestimmungslos. Die Ideen, die Gott dem ego cogito einlegt, sind völlig rationalistische, geometrische. Diese apriorischen Ideen entsprechen der reinen res extensa, es handelt sich um ein Modell der Erkenntnis more geometrico, das bereits auf Spinoza hinweist.

Dieses geometrisch-mechanistische Weltbild des Cartesianismus und damit die Genesis der neuzeitlichen Philosophie ist in der Arbeit von Franz Borkenau ,Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild' (6) exem-

(6) Erstausgabe Paris 1934; Neudruck Darmstadt 1976.

plarisch auf die Entwicklung der Manufakturperiode und die Entstehung der modernen Technik und Naturwissenschaft bezogen worden. Borkenaus Analysen, die aus dem Kreis des ,Instituts für Sozialforschung' um Max Horkheimer stammen, versuchen diesen Zusammenhang materialistisch, d.h. nicht nur ideologiekritisch als Entlarvung falschen Bewußtseins nachzuzeichnen. In der ,Zeitschrift für Sozialforschung' (Jg. IV, Heft 2, Paris 1935) veröffentlichte Hendryk Grossmann unter dem Titel ,Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur' eine Kritik an Borkenaus Buch, die zwar nicht denselben theoretisch-konstruktiven Impetus aufweist, aber eine Reihe von empirischen Mängeln bei Borkenau offenlegt.

2.3 Kommentar I.2: Erkennen als Werkzeug

Wenn Hegel von dem Erkennen des Absoluten spricht, so stellt sich für ihn damit zugleich die Kantische Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? D.h. Urteile, die wohl einen Inhalt haben, zugleich aber mit Allgemeinheit und Notwendigkeit – also unbedingt – gelten sollen. Was bedeutet es, wenn Hegel das Absolute als Gegenstand der Erkenntnis und Wahrheit bezeichnet?

Wahr können doch, wie Kant und die Positivisten richtig sagen, immer nur Sätze sein. Ein Tisch oder ein Stuhl kann nicht wahr oder falsch sein. Wahr oder falsch kann nur eine Aussage über den Tisch oder über den Stuhl sein: d.h. nur Sätze nicht Gegenstände können wahr oder falsch sein. Gegenstände können natürlich dann wahr oder falsch sein, wenn die Gegenstände insgeheim Begriffe sind und damit wiederum Urteile und Sätze. Hegels Ausgangspunkt ist eine depravierte Fassung der Kantischen Transzendentalphilosophie, derzufolge vor allem das Erkenntnisvermögen als ein Werkzeug zu überprüfen ist.

Hegel fährt fort:

„Diese Besorgnis muß sich wohl sogar in die Überzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was an sich ist, durch das Erkennen dem Bewußtsein zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sei und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle." (Hegel, S. 63)

Hegel zufolge läuft es auf eine sinnlose Fragestellung hinaus, das kritische Problem, wie eine wahre Erkenntnis von den Dingen – wie sie an sich beschaffen sind – möglich sei dadurch lösen zu wollen, daß man nicht intentio-

ne recta auf eine Erkenntnis der Dinge geht, sondern zunächst transzendental auf eine Erkenntnis der Erkenntnis zielt. Widersinnig ist diese Fragestellung unter der Voraussetzung – und diese Voraussetzung kann Hegel philosophiegeschichtlich machen –, daß wahre Erkenntnis Erkenntnis des Absoluten sein muß. Die Sinnlosigkeit der Kantischen Problemstellung interpretiert Hegel nicht im positivistischen Sinn, sondern als eine notwendige Stufe der Wahrheit. Denn diese Konstruktion, welche die Erkenntnis zunächst einmal analytisch trennt von ihrem Inhalt, um dann isoliert eine Sphäre des reinen Erkennens zu behandeln, behauptet, daß die Dinge, wie sie an sich sind, unabhängig von der Erkenntnis sind. Dann in der Tat muß jegliche Erkenntnis, die hinzukommt, etwas von außen Hinzutretendes sein. Sie ist dann akzidentell und deformiert gar das zu Erkennende, so daß ich die Dinge nicht erhalte, wie sie an sich sind, sondern wie sie, um es grob zu sagen, durch das Medium der Erkenntnis hindurch verfälscht sind.

„Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt zugleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt." (Hegel, S. 63)

Wenn Hegel hier von einer Sache spricht, wie sie für sich ist, so bedeutet das zunächst, daß eine Sache für sich eine isolierte Sache ist. D.h. sie ist noch nicht im Zusammenhang mit anderem, also z.B. auch dem Erkennen, begriffen. Auf der anderen Seite hat dieses „für sich" auch schon etwas Hochreflektives, denn die Tatsache, daß etwas für sich ist – und das „sich" wird nicht zufällig als Reflexivpronomen bezeichnet – bedeutet, daß etwas sich zu sich selbst verhalten kann, und alles Verhalten ist im Idealismus, auch als praktisches Verhalten, schließlich ein Denken. Wenn Hegel annimmt, daß eine Sache Gegenstand für sich ist, dann nimmt er die Möglichkeit an, daß ein Gegenstand sich in sich selbst reflektieren könne. Das wird von der materialistischen Erkenntnistheorie bzw. von der materialistischen Gesellschaftstheorie aufgelöst. Bei Hegel ist es im Grunde genommen so, daß alle Sachen sich in sich selbst reflektieren können, so daß er zugleich universaler Naturdialektiker ist, während es bei Marx anders aussieht. Der historische Materialismus ist nur auf eine Dialektik zwischen den Menschen und der Natur aus, und nicht auf eine Dialektik der Natur, wie sie an sich selber ist. Materialistische Dialektik ist weder eine bloße Methode des Denkens, noch ist sie die ontologische Beschaffenheit der Dinge, wie sie an sich selber sind. Bei Hegel hingegen fällt beides zusammen: die Methode ist die Beschaffenheit

der Dinge; Dialektik ist die Erfahrung, die ein bestimmter Gegenstand von sich selber machen kann. Derjenige Gegenstand, der, ohne idealistisch zu werden, eine Erfahrung von sich selber machen kann, ist die mit Bewußtsein von endlichen Individuen hergestellte Gesellschaft – wenngleich mit falschem Bewußtsein. Nur hier finden wir einen Gegenstand, der, ohne daß wir idealistische Annahmen machen müssen, sich selbst reflektieren kann. Die Menschen nämlich reflektieren ihr eigenes gesellschaftliches Produkt, so daß materialistische Dialektik die bewußte Erfahrung bedeutet, welche die antagonistische Gesellschaft an sich selber macht.

„Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Tätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist. Wir gebrauchen in beiden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegenteil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen. Es scheint zwar, daß diesem Übelstande durch die Kenntnis der Wirkungsweise des *Werkzeugs* abzuhelfen steht, denn sie macht es möglich, den Teil, welcher in der Vorstellung, die wir durch es vom Absoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen und so das Wahre rein zu erhalten. Allein diese Verbesserung würde uns in der Tat nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formierten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran getan hat, so ist uns das Ding – hier das Absolute – gerade wieder so viel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene gibt, als nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervorzubringen. Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein *Medium* uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es eben so nichts, sie im Resultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das Erkennen, und dieses abge-

zogen, wäre uns nur die reine Richtung oder der leere Ort bezeichnet worden." (Hegel, S. 63/64)

Der transzendentale Versuch, eine Erkenntnis des Erkennens leisten zu wollen, führt immer nur auf ein inhaltsleeres Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein bleibt bei sich selber. Da das Bewußtsein selbst sich als etwas, das dem Absoluten nicht zugehörig ist, analytisch isoliert hat und dadurch auf der anderen Seite aber auch das Absolute relativiert hat, ist dieses Unterfangen sinnlos geworden und damit jede reine Erkenntnistheorie. Anders gesagt. Hegel kritisiert an einer reinen Erkenntnistheorie in Hinblick auf die synthetischen Urteile a priori in dieser zunächst vortheoretisch und ungemein plausibel anmutenden Erörterung zweierlei. Zum einen, daß die analytische Isolierung der Erkenntnis von ihrem Inhalt die Erkenntnis auf sich selbst und ihre Inhaltslosigkeit verweist, das Bewußtsein immer nur als leeres Selbstbewußtsein bleibt. Zum zweiten, daß diese analytische Trennung der Erkenntnis von ihrem Inhalt – wobei dieser in metaphysischer Hinsicht als das Absolute begriffen wird – nicht im Stande ist, das Absolute zu begreifen, weil es selbst immer nur deformierende Funktion, Formierung, an dem Absoluten vornehmen würde.

„Inzwischen, wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist." (Hegel, S. 64)

Dieser Satz ist im Lichte des vorher Festgestellten verständlich. Denn in der naiven Erkenntnis der Dinge intentione recta ist gewissermaßen im Gegensatz zum Kritizismus dies eine kritische Element enthalten, daß der Inhalt nicht analytisch vom Erkenntnisvermögen zu lösen ist. Die Kritik, die das Erkenntnisvermögen in analytischer Abstraktion vom Inhalt behandelt, ist einer Metakritik zu unterziehen. Auf der einen Seite werden durch diese analytische Abstraktion und analytische Isolation die Dinge, wie sie an sich selber sind, nur verfälscht. Damit bleibt die Erkenntnis ein analytisches, tautologisches und inhaltsleeres Selbstbewußtsein.

„In der Tat setzt sie etwas und zwar manches als Wahrheit voraus". Hegel will zeigen, daß solch transzendental-analytische Abstraktion der Erkenntnis gerade nicht von ihrem Inhalt voraussetzungslos sei. Diese transzendentalanalytische Abstraktion begreift sich selbst als voraussetzungslos deshalb, weil man die Voraussetzung der Erkenntnis der Dinge selbst überprüft, näm-

lich diese Erkenntnis, unter Abstraktion von ihrem Inhalt. D.h. sie leistet nicht erst die Erkenntnis der Dinge, sondern die Erkenntnis der Erkenntnis und damit die Voraussetzung der Erkenntnis der Dinge. Im Grunde genommen will sie damit das Erste, die ersten Prinzipien, angeben, und das will ja die Konstitutionslehre.

Nach Hegel ist die Kantische Position nicht voraussetzungslos. Das ist das Element von Ontologiekritik, wenn man Ontologie als die Lehre von den Prinzipien und damit des Ersten begreift. Hegel weist nach, wie diese Kantischen Prinzipien in Wirklichkeit nicht unabgeleitete Axiome sind, sondern Abstraktionen. Diese Abstraktionen selbst wiederum sind vermittelt durch das, von dem sie absehen, nämlich den Elementen der sinnlichen Wahrnehmung.

„In der Tat setzt sie etwas und zwar manches als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei. Sie setzt nämlich *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium,* auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen* voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute *auf einer Seite stehe* und *das Erkennen auf der andern Seite* für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles, oder hiemit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt." (Hegel, S. 64/65)

Hegel kritisiert an Kant, daß dieser auf dem Boden des analytischen Verstandes stehen bleibt und nicht wieder zur Synthesis kommt. Das bedeutet, daß diese Analyse dogmatisiert wird durch die Zerlegung von zusammengehörenden Elementen, die nicht mehr wieder zusammengesetzt werden. Diese Elemente sind dann zu ersten Prinzipien dogmatisiert. Die Hegelsche Theorie geht davon aus, daß eine reine Erkenntnistheorie aus den angeführten Gründen nicht möglich ist, sondern daß die Wahrheit der Erkenntnis sich nur dadurch beweisen kann, indem sie sich an dem zu erkennenden Inhalt erprobt und nicht dieser transzendentalen Überprüfung unterworfen wird. Bei Hegel besteht dieser Inhalt aus den geschichtlichen Erscheinungsweisen des Bewußtseins. Darum ist bei Hegel die Theorie der Erkenntnis mit der Philosophie der Geschichte identisch, denn die Entfaltung ist immer die Entfaltung des Begriffs in der Geschichte. Hegel sagt, daß die Voraussetzungen, die die scheinbar voraussetzungslose transzendentale Kritik enthält – voraussetzungs-

los deshalb, weil sie vor alle Erfahrung zurückgeht — doch dogmatisch sind, d.h. sie sind unbefragt und nicht der Kritik unterworfen.

Die Voraussetzungen der transzendentalen Kritik sind dogmatisch, erstens weil der unbefragte Begriff der Erkenntnis einer der instrumentellen Vernunft ist; zweitens wegen des Unterschieds unserer selbst von diesem Erkennen: unsere empirische Existenz ist von dieser als instrumentelle Vernunft vorgestellten Erkenntnis verschieden, wie sie das transzendentale Subjekt enthält; drittens und das ist das wesentlich wegen der Relativierung des Absoluten: denn Kant läßt das Absolute auf einer Seite stehen und das Erkennen auf der anderen Seite; das Absolute als Objekt und das Erkennen als Subjekt. Hegel sagt: nur aufgrund dieser falschen Fragestellung kann Kant zu einer Konstruktion des Ding an sich kommen, das ein reines Gedankending ist. Gleichzeitig impliziert diese Konstruktion des Dings an sich schon, daß dieses Ding an sich überhaupt nicht erkennbar ist, weil die Erkenntnis vorgängig analytisch von ihren Inhalten isoliert wurde.

3. Exkurs II: Hinweis zur Transzendentalphilosophie Kants

Mit dem cartesischen ‚cogito' ist schon die Grundlage gelegt, für die apriorisch prästabilierte Existenz eines immateriellen, allgemeinen, reinen Subjekts, das bei Kant nicht mehr außerhalb der Welt als Gott positiv existiert, sondern als transzendentale Apperzeption die Organisation der chaotisch-empirischen Mannigfaltigkeit ist, die ja als solche nirgends positiv existiert. ‚Transzendental' heißt: weder positiv transzendent noch positiv empirisch, aber alle Dinge in ihrer endlichen Positivität übersteigend, sei dies nun die Organisation der Dinge, sei dies die Zeit. In den Begriff des Transzendentalen geht a priori der von Negation mit ein, weil das Transzendentale selbst nur negativ ist. Es ist im Grund genommen die negative Erscheinungsweise Gottes: Gott, der wie im Pantheismus nur in der Welt ist, und doch nicht einfach einen Teil der Welt darstellt. Er ist das, was die endlichen Dinge in der Welt transzendiert, die Ordnung der Dinge, die Art und Weise wie sie zusammenhängen und auf diese Weise nur Momente einer Totalität sind. Totalität ist der negative Begriff des Absoluten bei Spinoza.

3.1 Sinnlichkeit und Empfindung

Kant knüpft an an die Überlieferung des Apriorismus durch die kontinentale Philosophie und zugleich an den angelsächsischen Empirismus an. Das kann

man ablesen an seinem Begriff von Sinnlichkeit, wie er die Kantische Transzendentalphilosophie einleitet, weil Sinnlichkeit in der Bestimmung des europäischen Nominalismus das Vermögen ist, von Gegenständen affiziert zu werden. In die Formulierung ‚Vermögen', also subjektiv-aktivisch von Gegenständen affiziert zu werden, geht schon die Ambivalenz ein, die die gesamte Kantische Transzendentalphilosophie durchzieht (7), die Ambivalenz von Subjekt und Objekt, von Aktivität und Passivität.

Sinnlichkeit ist ein aktivisches Vermögen, gleichwohl passivisch strukturiert. Sie ist verwiesen auf Empfinden. Empfindung ist jene Vorstellung, die durch die Affektion der Gegenstände hervorgerufen wird. Empfindung ist das Material der Sinnlichkeit. Sinnlichkeit selbst ist gleichsam der subjektive Begriff von Materie. Der Begriff von Materie ist schon in das Subjekt hineingehoben. Auf der anderen Seite ist diese Sinnlichkeit selbst wiederum im Subjekt apriorisch verfaßt, dadurch, daß es allgemeine Anschauungsformen in ihm gibt, die jenes chaotische Empfindungsmaterial überhaupt erst zu einer Erscheinung bilden, Raum und Zeit nämlich.

Gehen wir aus vom einfachen Beispiel des Raumes: „Lasset von Eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg, die Farbe, die Härte oder die Weiche, die Schwere, selbst die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den könnt ihr nicht weglassen."*

Von der Raumvorstellung kann ich nicht abstrahieren, ohne die Vorstellung des Gegenstandes zu vernichten. Das bedeutet, jetzt nur in der Kantischen Schlußfolgerung: der Raum ist das Moment, das wesentlich ist für die Vorstellung. Von ihm kann ich nicht abstrahieren, ohne den Gegenstand der Erfahrung, die Vorstellung selber zu vernichten, ergo ist der Raum selbst nicht ein Element der Erfahrung wie die einzelnen Daten der Sinne, nach der Sinnenstruktur – Tastsinn, optische Wahrnehmung und dergl. mehr – gegliedert. Der Raum ist eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, nicht selbst Erfahrung, sondern dieser vorgelagert, ergo ist der Raum im Subjekt, wie auch immer so etwas vorzustellen sei. (8)

Das wiederum bedeutet Kant zufolge, der Raum ist eine reine apriorische Anschauungsform. Deshalb sind alle Sätze der Geometrie synthetische Urteile a priori, d.h. nicht nur solche, die wie die analytischen Urteile zwar

(7) vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 33–45

* Kant, Kritik der reinen Vernunft, Darmstadt 1976, B 5. Im folgenden zit.: Kant

(8) Vgl. Kant, B 10

mit Allgemeinheit und Notwendigkeit gelten, aber keinen neuen Inhalt ergeben, sondern solche, die mit Allgemeinheit und Notwendigkeit gelten, aber gleichwohl einen Inhalt haben, nämlich den, daß in ihnen die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung enthalten sind. Das ist die Kantische Konstruktion, wobei allerdings ein dogmatisches Element eingeht: Kant reflektiert auf das Erkennen ohne jetzt wiederum, was Hegel fordert, diese Reflexion selbst zu reflektieren. Kant reflektiert nicht, daß der Begriff des Raums, den er erhalten hat, ein Abstraktionsprodukt ist, nämlich eben der Abstraktion von all diesen Elementen der Sinneswahrnehmung, und daß dieser ja ebenso durch die Elemente der Sinneswahrnehmung bedingt ist. Er abstrahiert von den Elementen der Sinneswahrnehmung und prinzipialisiert dann diese Abstraktion zum Konstitutionselement, das überhaupt erst die gegenständlichen Erfahrungen begründet.

Indem er absieht von diesen endlichen, raumzeitlichen Bedingungen, den sinnlichen Wahrnehmungselementen, macht er diese Abstraktionen, die doch ein Zweites, Abgeleitetes sind, zum Ersten, nämlich konstitutiv für das, woraus er sie allererst abstrahiert hat.

3.2 Synthetische Urteile a priori

Die zentrale metaphysische Frage in der Kritik der reinen Vernunft ist die nach den synthetischen Urteilen a priori, und a priori ist gleichsam in der Philosophie der Neuzeit der Titel für das Absolute, denn a priori bedeutet, daß eine Aussage mit Allgemeinheit und Notwendigkeit Geltung hat, also ohne Ausnahme unbedingt, darum absolut gilt. Daß analytische Urteile a priori sind, weil sie im Grunde genommen nichts über die Wirklichkeit aussagen, das ist selbstverständlich. Kant versucht sich demgegenüber die Frage zu stellen, die über Empirismus und Apriorismus hinausgeht, ob es Urteile geben kann, die mit Allgemeinheit und Notwendigkeit gelten, aber nicht inhaltsleer sind, wo also das Prädikat nicht schon im Subjektbegriff enthalten ist. Synthetische Urteile a priori sind bei Kant möglich, weil die Bedingungen der Möglichkeit der subjektiven Erfahrung identisch sind mit den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände dieser Erfahrung. Die subjektiven Bedingungen, die uns instand setzen, Erfahrung zu machen, sind zugleich konstitutiv für die Gegenstände dieser Erfahrung. Das bedeutet *nicht,* daß sie diese Gegenstände auch produzieren. Denn bei Kant gibt es eine abstrakte Materie als chaotische Mannigfaltigkeit außerhalb der Erfahrung.

3.3 Transzendentale Apperzeption

Die Bedingung der Identität von den Bedingungen der Erfahrung der Gegenstände und der Gegenstände der Erfahrung gründet in der ursprünglich synthetischen Leistung der transzendentalen Apperzeption. Das ist der höchste Punkt, an dem die Transzendentalphilosophie festgemacht ist. Kant versucht in dieser Konstruktion ohne den metaphysischen Fluchtpunkt einer absoluten Substanz auszukommen. Aber die transzendentale Apperzeption ist die entmythologisierte Figur dieser absoluten Substanz. Die neue Bestimmung des Absoluten bei Kant ist die, daß es eine Instanz gibt, die aus der Subjektivität mit Allgemeinheit und Notwendigkeit Erfahrung begründet. Das Element des Absoluten dabei ist das Transzendentale; das bedeutet das, was nicht über die Erfahrung transzendent hinausgeht, sondern das, was der Erfahrung vorgelagert ist und sie begründet. Und das, was der Erfahrung vorgelagert ist und sie begründet, gilt mit Allgemeinheit und Notwendigkeit.

Das Apriorische ist jetzt erfahrungskonstitutiv.

Das war es zwar auch bei Descartes, aber es war doch transzendent begründet durch eine extramundane transzendente Gottsubstanz, während es jetzt nichts anderes als eine allgemeine Subjektivität gibt. Anders gesagt, Kant vollbringt, was Descartes nicht gelungen ist, nämlich den cartesichen Dualismus von res cogitans und res extensa, Subjekt und Objekt, ohne Hilfe eines deus ex machina zu lösen, indem er die Vermittlung von res cogitans und res extensa aus der res cogitans selbst heraus leistet, so daß jetzt das Subjekt zum Absoluten wird.

3.4 Transzendentale Konstitutionslogik

Für die weitere Entwicklung von Kants Fragestellung kommen wir auf das Beispiel des Raumes zurück: Abstrahieren wir also von allen abstrahierbaren Elementen eines Gegenstandes, bleibt der Kantischen Konstruktion zufolge lediglich eine subjektive Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich die Anschauungsform des Raumes übrig. Was bleibt aber jetzt vom Gegenstand, wenn ich diesen Raum heraustrahiert habe? Es bleibt übrig unstrukturierte Mannigfaltigkeit, Ding an sich. Kant fragt jetzt: Wie wird diese unstrukturierte Mannigfaltigkeit zur Objektivität konstituiert? Dadurch, daß die analytisch abstrahierte subjektive Beziehung zur unstrukturierten Mannigfaltigkeit dazu tritt. Das leistet die ursprüngliche Synthesis der transzendentalen

Apperzeption. So sagt Hegel sehr richtig von Kant, daß dieser schon dazu übergehe, das Problem der Synthesis, der Selbstbestimmung der Vernunft zu stellen, aber immer noch in den Grenzen der analytischen Trennung von Erkenntnis und Gegenstand. Kant stellt sich die Frage der Rückbeziehung dieser Abstraktion auf die – aufgrund dieser Abstraktion – als chaotisch unstrukturiert zurückgebliebene Mannigfaltigkeit. Und die Frage dieser Rückbeziehung ist die Konstitutionsproblematik. Was wir vorhin als transzendental-analytische Abstraktion des Erkenntnisvermögens von seinem Inhalt bezeichnet haben, daß Kant die Erkenntnis unabhängig von ihrem Inhalt behandeln will, das bringt er selbst zum Ausdruck, indem er sagt: „Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände gültig wäre." (Kant, B 83, A 58)

Was unterscheidet die transzendentale Logik von der allgemeinen Logik? Kant sagt: „Die allgemeine Logik abstrahieret, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntnis, d.i. von aller Beziehung derselben auf das Objekt, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse aufeinander, d.i. der Form des Denkens überhaupt." (Kant, B 79)

Sie betrachtet also nur die formalen Bestimmungen des Denkens unabhängig von den Inhalten, auf die sie angewandt werden. Die transzendentale Logik ist nur die allgemeine Logik, aber rückbezogen auf die Inhalte der Erkenntnis in der Form nämlich, daß die transzendentale Logik diese Inhalte der Erkenntnis, die Möglichkeit von Erfahrung begründen will. Die transzendentale Logik ist die allgemeine Logik, zuzüglich des Konstitutionsproblems, oder, wie Kant sagt: „Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich sind, transzendental (d.i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse . . . Der Unterschied des Transzendentalen und Empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntnisse, und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand. In der Erwartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir

Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmete, würde *transzendentale* Logik heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen so wohl, als reinen Vernunftserkenntnisse ohne Unterschied." (Kant B 80 ff)

Die Differenz, die Kant hier nennt, ist die, daß die allgemeine Logik abstrahiert von allen objektiven Inhalten und deshalb unterschiedlos auf alle objektiven Inhalte kann angewandt werden. Different dazu betrachtet die transzendentale Logik die ebenfalls der allgemeinen Logik entwächst, nämlich der Abstraktion von all diesen besonderen Inhalten, die Formen des Denkens. Sie hat es also mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun, lediglich sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, oder, wie Kant sagt, lediglich, sofern es möglich ist, Gegenstände a priori mit Allgemeinheit und Notwendigkeit zu denken, also nicht aus der Erfahrung entwachsende Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen der Erfahrung anzugeben. A priori, unabhängig von aller Erfahrung, die Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen der Erfahrung angeben zu können, das heißt Konstitution. Das bedeutet, die transzendentale Logik bewegt sich auf dem Boden der Abstraktion der allgemeinen Logik von allen besonderen Inhalten. Sie versucht aber zusätzlich diese Abstraktionen, die als Abstraktionen ja unabhängig von aller Erfahrung sind, obwohl sie auch durch diese vermittelt sind, jetzt wieder als apriorische Prinzipien der Konstitution zugrundezulegen.

3.5 Ding an sich

Es ist also nicht so, daß Kant aus den besonderen Dingen *den* Raum und *die* Zeit herausabstrahiert, und dann eine chaotische Mannigfaltigkeit zurückbehält auf der Objektseite und dann bei dieser Trennung stehenbleibt. Im Gegenteil, er versucht jetzt, die Rückvermittlung, aber so, als wären diese Abstraktionen nicht durch ihre Abstraktion von eben der Sinnenwelt vermittelt, sondern als wären es prästabilierte Prinzipien. Jetzt tritt natürlich zweierlei ein: Das, was – durch die Abstraktion von den konkreten Dingen – als chaotische Mannigfaltigkeit zurückgeblieben ist, Kant belegt es mit dem Titel des Ding an sich, kann natürlich nie, wie es an sich ist, erkannt werden, weil das ja eben Produkt dieser Abstraktion von den Sinnen, von den konkreten

Dingen ist. Kant zufolge können wir die Dinge nur erkennen, wie sie durch unser Denken vermittelt sind: Die Dinge, wie sie durch unser Denken vermittelt sind, sind nicht die Dinge, wie sie an sich sind. Wie kommt Kant zu dieser Trennung von Erscheinung und Ding an sich? Nur dadurch, daß er von Dingen in isolierender Abstraktion, auf der einen Seite vermeintlich subjektive Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen der Erfahrung heraustrahiert, und dadurch auf der anderen Seite nur chaotische Mannigfaltigkeit zurückbehält und dann diese Abstraktionen zu primären Prinzipien verabsolutiert. Und jetzt wird klar, daß die Fiktion dieses Dings an sich nicht kann erkannt werden, weil sie ein Abstraktionsprodukt ist, der Rest, der übrig geblieben ist. Und es ist auch völlig unwichtig, ob das erkannt wird, muß man einfach zu Kant sagen, was da übrig bleibt, denn das ist in Wirklichkeit nichts Konkretes, das ist ja ein Element seiner fiktiven Abstraktion. Kant beißt sich da wirklich in seinen eigenen Schwanz. Er baut sich eine Fiktion auf, er abstrahiert von den besonderen Dingen, die Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen der Erfahrung, um dann zu sagen, daß das Ding an sich, das selbst nur erst in diesem Abstraktionsprodukt entsteht, nicht erkennbar ist. Aber wenn das Abstraktionsprodukt rückvermittelt wird, dann entstehen ja wieder die konkreten Dinge, von denen er vorgängig abstrahiert hat.

3.6 Die Aporie der transzendentalen Erkenntniskritik aus der Sicht Hegels

Eine transzendentalanalytische Erkenntnistheorie, welche das Erkenntnisvermögen von seinem Inhalte isoliert betrachtet, ist – nach Hegel – eine logische Absurdität, da auf der einen Seite die Erkenntnis dadurch zum Instrument, das die Sache verfälscht, deformiert wird und das Absolute auf der anderen Seite relativiert wird. Und insofern das Erkenntnisvermögen wiederum in analytischer Abstraktion vom Absoluten gedacht wird, wird es damit im Grunde genommen als falsch, als unwahr vorausgesetzt, so daß – da das Absolute ja auch Inbegriff absoluter Wahrheit ist, – die paradoxe Situation in der transzendentalen Erkenntnistheorie entsteht, wie ich denn mit einem falschen Instrument eine richtige Erkenntnis, eine wahre Erkenntnis soll gewinnen können. Bei Hegel läuft dann die Argumentation daraufhinaus, die Bestimmungen des Erkenntnisvermögens selber – Verstand und die Struktur von Verstand und Vernunft – in die Definition des Ansichseins und damit des Absoluten mitaufzunehmen. (9)

(9) vgl. Exkurs III, Transzendentalität und Totalität

4. Kommentar II: Erscheinung und Wahrheit

Gehen wir wieder zu diesem Hegelschen Satz zurück.

Dreierlei ist nach Hegel in der transzendentalanalytischen Erkenntnistheorie dogmatisch unbefragte und darum der Kritik entzogene Voraussetzung. Erstens verbleibt der Begriff der Erkenntnis im Rahmen der instrumentellen und damit bloß analytischen Vernunft – die analytische Vernunft ist der theoretische Ausdruck der instrumentellen Technologie. (10) Zum zweiten, die Differenz, daß das Erkennen als transzendentales Subjekt von unserem Bewußtsein getrennt ist.

Zum dritten wird das Absolute selbst relativiert, indem das Absolute als Objekt geformt sich auf der Objektseite zum Ding an sich verflüchtigt hat – gewonnen aus der Abstraktion von den konkreten Dingen – und indem das Erkennen, als das Produkt derselben Abstraktion, auf der Subjektseite zu Formen der Anschauung und zu Kategorien des reinen Denkens geworden ist. Als Objekt betrachtet ist das Absolute nunmehr selbst ein Element der endlichen Grundbeziehung.

„. . . daß das Absolute auf einer Seite stehe und das Erkennen auf der anderen Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles, oder hiemit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor der Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt." (Hegel, S. 65)

Hegel interpretiert dieses An sich sein ungemein emphatisch, emphatischer z.T. als Kant, der es rein erkenntnistheoretisch auffaßt, denn was an sich ist, ist unabhängig von allem. Wenn es unabhängig ist, ist es absolut, nämlich losgelöst, autonom, causa sui. Weil es unabhängig ist, kommen ihm gewissermaßen alle klassischen Prädikate zu, die früher dem Göttlichen zukamen, z.B. das der totalen Autonomie. Darum ist das Absolute das Wahre und darum ist das, was an sich ist, das Ding an sich, das Wahre. Darum unterscheidet Hegel auch nicht – und zwar aufgrund dieser metaphysischen Zielsetzung – zwischen wahren Sätzen und wahren Dingen. Was an sich ist, was causa sui ist, was keinen anderen Grund hat als sich selbst, das ist absolut, das ist wahr. In der Tat, wenn ich also das Erkennen analytisch von dieser absoluten Wahrheit löse,

(10) siehe T.W. Adorno und Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1944, S. 43

dann mache ich die Annahme, daß das Erkennen unwahr ist. Das bedeutet Hegel zufolge, das Paradoxon lösen zu wollen und damit der logischen Absurdität zu verfallen, mit einem falschen Instrument wahre Urteile zu fällen.

Bei Hegel läuft dann der Argumentationsgang so, daß selbst die inhaltlichen drei Stufen des Erkennens – die sinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung und die Verstandeskraft – Formen des Selbstbewußtseins sind. Dieses bleibt damit tautologisch bei sich selbst. Hegel muß dann die Frage beantworten, wie aus diesem inhaltslosen Selbstbewußtsein konkrete nichtidentische Inhalte abgeleitet werden können. Diese Frage stellt sich für Hegel nicht als Konstitutionsproblematik. Denn die Konstitutionsproblematik kann sich nur unter der Bedingung dessen stellen, das Hegel als Fiktion brandmarkt, nämlich dieses Kantischen Abstraktionsprodukts Ding an sich. Nur dann kann die Frage aufkommen, wie eine immerhin doch als unabhängig von der Erkenntnis vorausgesetzte chaotische Mannigfaltigkeit zur objektiven Gegenstandswelt für die Erfahrung zu organisieren sei und damit zu konstituieren sei. In dem Augenblick, wo das Ding an sich als Fiktion durchschaut wird und damit in reines Denken, d.h. Bewußtsein, aufgelöst ist, in dem Augenblick wird natürlich das Bewußtsein zum Produzenten von Objektivität. Hier fällt die theoretische Konstitution mit der praktischen Produktion zusammen, wie es Fichte als erster radikal durchgeführt hat. Mit demselben theoretischen Instrumentarium, mit dem Hegel eine richtige Metakritik der Kantischen Erkenntnistheorie leistet, fällt er gleichzeitig auch vor bestimmte kritische Implikate der Kantischen Theorie zurück. Mit demselben theoretischen Instrumentarium seiner Erkenntniskritik formuliert Hegel nämlich zugleich eine metaphysische Produktionstheorie. Hier ist die Frage zu stellen, wie kann man dieses theoretische Instrumentarium so umfunktionieren, daß damit wiederum die Konstitutionsproblematik vernünftig formuliert wird. Damit kommen wir auf die Frage einer materialistischen Erkenntnistheorie.

„Diese Konsequenz ergibt sich daraus, das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist.“ (Hegel, S. 65)

Diesen Satz, daß die Wahrheit das Absolute sei, muß man jetzt als dogmatische Voraussetzung wiederum bei Hegel hinnehmen.

„Sie kann abgelehnt werden durch den Unterschied, daß ein Erkennen, welches zwar nicht, wie die Wissenschaft will, das Absolute erkennt, doch auch wahr, und das Erkennen überhaupt, wenn es dasselbe zu fassen zwar unfähig sei, doch anderer Wahrheit fähig sein können. Aber wir sehen nachgerade, daß solches Hin- und Herreden auf einen trüben Unterschied zwischen

einem absoluten Wahren und einem sonstigen Wahren hinaus läuft, und das Absolute das Erkennen usf. Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist.

Statt mit dergleichen unnützen Vorstellungen und Redensarten von dem Erkennen als einem Werkzeuge, des Absoluten habhaft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken usf., – Verhältnisse, worauf wohl alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten und einem Absoluten, das von dem Erkennen getrennt ist, hinauslaufen, – statt mit den Ausreden, welche das Unvermögen der Wissenschaft aus der Voraussetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreien und zugleich sich das Ansehen eines ernsthaften und eifrigen Bemühens zu geben, so wie statt mit Antworten auf alles dieses sich herumzuplacken, könnten sie als zufällige und willkürliche Vorstellungen geradezu verworfen und der damit verbundne Gebrauch von Worten als dem Absoluten, dem Erkennen, auch dem Objektiven und Subjektiven und unzähligen anderen, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, sogar als Betrug angesehen werden." (Hegel, S. 65/66)

Hegel sagt, daß es auf einer Begriffsverwirrung beruht, wenn man der vom Absoluten analytisch getrennten Erkenntnis wenigstens eine relative Wahrheit zusprechen zu können glaubt. Dieser Einwand Hegels erinnert an sprachanalytische Argumentationen, wie sie bei Carnap und Wittgenstein zu finden sind. Ihnen zu Folge beruht die gesamte Geschichte der Metaphysik von Platon bis Heidegger auf einem falschen, unausgewiesenen Gebrauch der Sprache, da es versäumt wurde, die Bedeutungen der Begriffe bzw. Wortzeichen vorgängig mit hinreichender Präzision zu klären.

„Denn das Vorgeben, teils daß ihre Bedeutung allgemein bekannt ist, teils auch, daß man selbst ihren Begriff hat, scheint eher nur die Hauptsache ersparen zu sollen, nämlich diesen Begriff zu geben." (Hegel, S. 66)

Hier wird der Begriff der Erscheinung entfaltet. Erscheinung ist immer auch der Begriff der endlichen Dinge. Die erkenntnistheoretischen Vorstellungen und Redensarten sind deshalb leere Erscheinungen des Wissens, weil sie hinauslaufen auf einen unreflektierten, konfusen und völlig verwirrten Wahrheitsbegriff, ein absolutes und ein relatives Wahres, was sie völlig durcheinander werfen.

„Mit mehr Recht dagegen könnte die Mühe gespart werden, von solchen Vorstellungen und Redensarten, wodurch die Wissenschaft selbst abgewehrt werden soll, überhaupt Notiz zu nehmen, denn sie machen nur eine leere Er-

scheinung des Wissens aus, welche vor der auftretenden Wissenschaft unmittelbar verschwindet." (Hegel, S. 66)

Warum machen sie eine leere Erscheinung des Wissens aus? Weil sie auf dem beruhen, was Hegel auf den Seiten zuvor kritisiert hat, nämlich auf einer analytischen Abtrennung des Erkenntnisvermögens vom Absoluten, das der Inhalt sein soll. Ergo sind sie inhaltslos, eine leere Erscheinung des Wissens insofern, als die transzendentale Prüfung des Erkenntnisvermögens ergeben soll, inwiefern diese Erkenntnis der möglichen Wissenschaft der Erkenntnis des Absoluten angemessen ist.

Wenn Hegel die Phänomenologie des Geistes einleitet mit einer Metakritik der transzendentalanalytischen Erkenntnistheorie oder ihrer vulgären Depravationen, dann bedeutet das, daß Hegel seine Lehre von der Erscheinung des Geistes, die Phänomenologie, mit dessen erster und leerster und damit abstraktester Erscheinung beginnt. Die leere Erscheinung des Wissens besteht eben in jenen von allem absoluten Inhalten analytisch abgesonderten, konfusen erkenntnistheoretischen Begriffsvorstellungen.

Hegel expliziert das hier nicht näher, was auftretende Wissenschaft heißt. „Unmittelbar auftretende Wissenschaft" das bedeutet – ich glaube, das kann man aus dem Kontext hier interpretativ entnehmen – eine Erscheinungsform der Wissenschaft, die für sich beansprucht, sich des Inhalts zu versichern und nicht mehr in der analytischen Trennung der Erkenntnis von ihrem Inhalt zu verharren. Also die unmittelbar gegen die leeren Erscheinungen des Wissens auftretende Wissenschaft ist eine solche, welche mit dem Anspruch auftritt, die Erkenntnis an ihrem Inhalt zu explizieren.

„Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet." (Hegel, S. 66)

Hegel meint damit, daß diese Wissenschaft nur mit dem Anspruch einer wahreren und inhaltlicheren Erkenntnis auftritt. Aber diese Wissenschaft hat nur ihren abstrakten Begriff, nämlich den abstrakten Begriff einer Erkenntnis, die sich nicht vom Inhalt analytisch einfach löst. Aber dieser abstrakte Begriff einer richtigen Wissenschaft ist noch nicht ihre Explikation und ihre konkrete Entfaltung.

Die gegen die erkenntnistheoretischen analytischen Begriffsvorstellungen in ihrer Bedeutungskonfusion auftretende Wissenschaft kann für sich selbst nur affirmativ den Anspruch der Wissenschaftlichkeit behaupten, den sie selbst nicht realisiert, nicht ausgewiesen hat. Hegel sagt nun, diese Wissenschaft ist Erscheinung, Erscheinung darin, daß sie auftritt.

Diese Metapher des Auftritts kann man mit der erstmal naiven Vorstellung verbinden, daß eine neue Figur auf die Bühne der Erscheinungsformen des Wissens tritt. Man muß diesen Begriff des Auftretens so naiv nehmen, wie er ist, denn er ist der Theaterwelt entnommen. Dieses Auftreten steht in Beziehung zu den leeren Erscheinungen des Wissens, welche angesichts dieses Auftritts unmittelbar verschwinden.

Vorgreifend möchte ich hier einen Gedankengang einschieben, den ich erst später präzisieren kann. Hegel wirft der Kantischen Transzendentalphilosophie eines nicht vor, daß dort kritisch der Versuch unternommen wird, die Erkenntnis auf ihre Angemessenheit zu reflektieren. Er wirft ihr nur vor, daß dieser Versuch im transzendentalen Rekurs geschieht, d.h. in analytischer Absonderung vom Inhalt dieser Erkenntnis. Er wirft der Erkenntnis aber nicht ihre Selbstreflexion vor. Hegel postuliert jetzt nicht etwa einen Rückgang, daß man naiv und in intentione recta sich des Inhalts bemächtigen solle, ohne auf die Angemessenheit des Erkenntnisvermögens irgendwie Rücksicht zu nehmen. Was Hegel postuliert, ist, wie man sehen wird, – und das wird dann auch in der Tat den Begriff von Erfahrung des Bewußtseins ausmachen –, daß das Erkennen, insofern es an den Inhalten sich entfaltet, sich in seiner inhaltlichen Entfaltung selbst reflektiere und nicht unter Absonderung von ihr.

Es soll also hier nicht der Eindruck aufkommen, als wolle Hegel gewissermaßen vor Kant zurückgehen. Hegel sagt überdies nicht nur, daß die Reflexion des Erkenntnisvermögens nicht möglich sei unter Absonderung von dessen Inhalt, er fordert darüber hinaus die Selbstreflexion der Erkenntnis in seiner Entfaltung an den konkreten Gegenständen selber. Das ist im Grunde genommen das, was das Resultat der Einleitung sein wird, wenn Hegel sagt:

„Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst" – also Selbstreflexion – „sowohl an seinem Wissen" – das ist das Element der Selbstreflexion des Erkenntnisvermögens – „als an seinem Gegenstand ausübt" – also der inhaltlichen Erkenntnis – „*insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt"* – das ist das produktive Element, entstanden aus der Selbstreflexion des Wissens in der Erkenntnis des Gegenstandes –" ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird." (Hegel, S. 73)

Erfahrung ist die Selbstreflexion des Bewußtseins in seiner gegenständlich inhaltlichen Entfaltung. Hegel wird jetzt nachweisen, wie dieses auftretende Wissen bloß affirmativen Charakter hat. Es kann seinen Anspruch nicht konkret einlösen, weil ihm die Selbstreflexion des Wissens in der inhaltlichen Erkenntnis fehlt.

Wir sollten aber jetzt klären, warum mit dem Begriff des Auftritts gleichsam der der Wissenschaft als einer Erscheinungsform verbunden ist. Mit dem Begriff des Auftritts ist deshalb der der Erscheinung verbunden, weil diese Wissenschaft in Relation steht – und in Relation das heißt hier ganz emphatisch ‚in Abhängigkeit steht' – zu der leeren Erscheinung des Wissens. Sie ist noch gebunden an jene erkenntnistheoretischen inhaltsleeren Begriffsvorstellungen, die vor ihrem Auftritt, wie Hegel sagt, unmittelbar verschwinden. Durch diesen Auftritt ist sie noch relativ gebunden, eine Erscheinungsform, denn die Erscheinung ist Inbegriff des bedingten Gegenstandes. Denn die Erscheinung ist immer endliche Erscheinung, d.h. raum-zeitlich besonderte Erscheinung. Mit dem Begriff der Erscheinung wird bei Hegel der Geist in die Geschichte, in die Aufeinanderfolge der raum-zeitlichen Erscheinungsformen hereingeholt. Er ist nicht wie bei Kant der Geschichte enthoben. Über die Anschauungsformen Raum und Zeit würde Hegel sagen: das sind Elemente des Geistes.

Bei Kant sind Raum und Zeit aller Veränderung, aller Geschichte enthoben. Bei Kant hat der Geist keine Geschichte. Der Geist darf keine Geschichte haben. Der Geist, das Denken, ist seit Parmenides das Unveränderliche. Sonst wäre die Identität von Denken und Sein nicht gegeben. Das Unveränderliche des Geistes macht seine ontologische Würde aus, seinen Anspruch auf Wahrheit. Der Geist darf keine Geschichte haben, sonst wird er unwahr.

Und Hegel leistet nun jetzt zum ersten Mal diese Tat, den Geist in die Geschichte hineinzuholen. Allerdings gibt Hegel dabei nicht die ontologische Diskreditierung der Erscheinungsformen des Geistes auf, da diese bloße Erscheinungen sind, bloß endlich, raumzeitlich, immer auch unwahr. Auf der anderen Seite sind diese Erscheinungsformen des Geistes – der Prozeß, welcher zum absoluten Wissen führt – nicht so vorzustellen, daß das absolute Wissen ein dieser Erscheinungswelt Enthobenes sei, sondern die prozessuale Totalität der Erscheinungsformen des Geistes ist das Wahre selber. Die endlichen Erscheinungsformen des Geistes in ihrem Zusammenhang betrachtet und in diesem aufgehoben sind das Unendliche. Der Tod des Endlichen ist die positive Unendlichkeit.

Auf der anderen Seite legt Hegel zum ersten Mal Hand an jene ontologische Tradition der europäischen Philosophie, welche mit der Lehre von der Identität von Denken und Sein, wie sie in der Vorsokratik Parmenides aufstellt, begründet war. Diese Lehre besteht darin, daß alles das, was sich bewegt und was vergeht, was sich verändert, mäontisch sei und damit nichseiend.

Daß nur das, was ist, sei. Daß das Denken nur deshalb erkennen könne, was ist. Daß daher Denken und Sein identisch sind.

Das geht bis hin zu Kant, der also selbst noch transzendentale Bestimmungen wie die der Zeit als der Zeit enthoben setzt. So daß alles in der Zeit vergeht, nur nicht die Zeit als eine Bestimmung des reinen Denkens. Alles vergeht in der Zeit, nur die Zeit ist unvergänglich. Daran kann man sehen, wie die Zeit ein nicht-dingliches, alle endlichen positiven Dinge transzendierendes Element ist. Gleichwohl soll sie absolut sein, nämlich von unveränderlicher Existenz. Damit erfüllt sie das klassische Prädikat des Absoluten, des ontologisch würdigen Prinzips: nicht sich zu bewegen, damit unveränderlich und ewig zu sein. Was ewig ist, ist das, was dauert, was nicht vergeht.

Auch im Geld drückt sich das ontologische Bedürfnis nach Identität aus. So sagte schon Marx, daß man nicht zufällig diejenigen Metalle als natürliche Substanz fürs Geld gesucht habe, die am schwersten oxydieren und damit nicht vergehen. Diese haben von ihrer materiellen Substanz her den Anspruch, den der Tauschwert, der durch die Abstraktion von den stofflich vergänglichen Gebrauchswerten sich bildet, darstellt, nämlich ewig identisch zu sein, die abstrakte Identität.

5. Exkurs III: Transzendentalität und Totalität

5.1 Identität von Resultat und Prozeß bei Hegel

Für Kant ist der Begriff der Zeit der notwendige innere Sinn, unter dem wir alle Dinge anschauen. Zeit ist ein arithmetisches Organisationselement der Sukzession und Veränderung der Dinge.

Zeit ist der Begriff eines alle endlichen Dinge transzendierenden Elements, ohne daß dieses alle Dinge transzendierende Element selbst von wie auch immer gearteter positiver Existenz sei. Der prozessuale Begriff von Zeit als der Entfaltung durch alle endlichen Dinge hindurch und über alle endlichen Dinge hinaus ist schon in der Totalitätsspekulation des Spinoza angelegt und entfaltet sich schließlich bei Hegel. Kant hat demgegenüber einen Begriff von Zeit, der keine Entfaltung in den Dingen vorsieht, denn das würde ja schon bedeuten, daß die Zeit, d.h. die Sinnlichkeit des Erkenntnisvermögens, auch Geschichte und damit eine Phänomenologie hätte. Bei Kant ist Zeit eine unveränderliche starre Form der Anschauung, unter der wir die dingliche Empfindungswelt zur objektiven Erscheinungswelt organisieren.

Hegel zeigt demgegenüber, die Zeit hat Geschichte, er vergeschichtlicht das transzendentale Subjekt und die Formen der Anschauung und des Verstandes und hebt sie somit auf. Dadurch bringt er die Transzendentalität erst zu sich selbst, nämlich zur Totalität.

Transzendentalität wird zur Totalität dadurch, daß das, wovon die Transzendentalität analytisch getrennt ist, die endlichen Inhalte also, miteinbezogen wird in eben die Transzendentalität; die Integration der Erscheinungswelt in die Transzendentalität ist konstitutiv für die Totalität, so daß dann die prozessuale Aufeinanderfolge der Erscheinungsformen selbst ein positives Absolutes sein soll. Warum ist für Hegel das Negative, der Prozeß, die Bewegung der Erscheinungen, selbst wiederum ein Ontologicum, also unveränderlich? Weil im Grunde genommen schon historisch die zum Absoluten, zum Fixierten, zum Unveränderlichen erstarrte transzendentale Ebene der Subjektivität bei Kant vorgegeben ist. Was Hegel kritisiert, ist, daß die Inhalte analytisch davon getrennt bleiben. Transzendentalität ist dann schlechte Unendlichkeit, schlecht deshalb, weil sie die endlichen Elemente außer acht läßt und so immer noch auf eine Endlichkeit außer ihr bezogen bleibt und darum selbst eine Endlichkeit, nämlich relativ ist. Das bedeutet gewissermaßen die Integration der endlichen Geschichte, der Bewegung in die Transzendentalität und bildet diese damit zur Totalität, d.h. zum Prozeß der sich sukzessive entfaltenden Erscheinungsformen des Bewußtseins, in dem diese nur als Momente eben einer Totalität begriffen werden.

Hegel will das abstrakte Allgemeine Kants – abstrakt deshalb, weil es in analytischer Trennung vom möglichen Besonderen verharrt – dadurch konkretisieren, daß dieses die besonderen Dinge enthalten soll; aber doch so vorgestellt, daß nicht die individuellen Dinge in ihrer Individualität anerkannt werden, das gibt Hegel nur vor, sondern so, daß aufgrund der tradierten ontologischen Wertschätzungen und der philosophiegeschichtlichen Implikationen, die durch die Kantische Transzendentalphilosophie gesetzt werden, die besonderen Dinge ins abstrakt Allgemeine aufgehoben werden und dies dadurch konkretisiert wird. Aber insofern die besonderen Dinge aufgehoben werden, werden sie zu bloßen Momenten eben dieses Allgemeinen und damit eben in ihrer Individualität bedeutungslos; und beharren sie auf ihrer Individualität, so schilt Hegel sie als begriffsstutzig, partikular, in analytischer Abstraktion gegeneinander verharrend; und damit sind sie dann auch wieder abstrakt allgemein.

Man könnte einwenden, daß die Totalität nur die zum Gefäß der besonderen Dinge gewordene, an sich aber sonst als Form starr bleibenden Transzen-

dentalität ist, und damit ihren prozessualen Charakter, nur in ihrer Negation zu sein, aufgegeben hat; daß mit einer Hegelschen Metapher gesagt „der Schmerz des Negierens", mit der Konstruktion der Totalität nicht durchgehalten ist, so wäre sie doch wieder Konstituens eines – und diesmal des letzten – Systems des metaphysischen Absolutismus. Doch in der Tatsache, daß diese Negation der endlichen Erscheinungen und der bestehenden Dinge selbst positiv gesetzt wird, dadurch, daß der Prozeß selbst den Primat gewinnt vor den Erscheinungen des Wissens, liegt die kritische Überwindung der starr und partikular bleibenden Transzendentalität.

Darin steckt allerdings ein nicht auflösbarer Widerspruch: Der Begriff ist nur in den endlichen Dingen. Er ist nur negativ in seiner Entäußerung. Auf der anderen Seite aber ist er doch auch immer eben dieser seiner Entäußerung vor- und übergeordnet. Dadurch muß Hegel z.B. auf der einen Seite davon sprechen, daß Gott nur in seiner Entäußerung in die endliche Welt ist, und nur in dieser seiner Entäußerung überhaupt ist; und auf der anderen Seite, daß es doch irgendwie mal einen unerforschlichen Ratschluß Gottes, der doch angeblich nur in seiner Entäußerung sein soll, gegeben hat sich zu entäußern.

Dieser der Entäußerung vor- und übergeordnete Begriff muß immateriell gedacht werden. Man darf ihn sich nicht sinnlich vorstellen, etwa so, wie Leute sich abstrakte Bilder anschauen und da unbedingt sinnliche Gegenstände hineinprojizieren wollen, indem sie nämlich sagen, das da ähnelt einem Fisch und das ähnelt einem Pferd. Mit diesem naiven Bewußtsein schauen sie sich ja abstrakte Bilder an. Ebensowenig darf man sinnliche Vorstellungen in die Hegelsche Philosophie hineinprojizieren, obwohl es dort schwer ist, so etwas zu vermeiden. Selbst Hegel konnte es nicht lassen. Das zeugt schon von der Unangemessenheit solch idealistischer Konstruktion. Das hängt damit zusammen, daß die ganze Entfaltung des Begriffs, wenn man es materialistisch rückwendet, nach dem Modell des gesamtgesellschaftlichen Entfaltungsprozesses des Begriffs der Ware im Kapital gestaltet ist.

Hegel sagt in der Einleitung der Logik, daß die Logik die Darstellung Gottes sei, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Welt und der Natur ruhe. Diese Existenz Gottes vor der Erschaffung der endlichen Welt und der Natur ist nicht genetisch vorzustellen. Hier haben wir genau jene unaufgelöste Antinomie des Totalitätsbegriffs von Vergeschichtlichung des Geistes und gleichzeitiger Enthistorisierung der Geschichte, indem sie in den immer noch als unverständlich ontologisch vorgestellten Geist aufgehoben

wird. Der Widerspruch, daß Gott sich auf der einen Seite einmal voluntaristisch entschlossen hat, sich zu entäußern — und diese seine Entäußerung ist die Welt — und daß Gott andererseits nur in dieser Entäußerung ist, außerhalb der Welt keine positive Existenz hat, artikuliert sich in dem Satz: „Das Wahre ist ebenso Prozeß wie Resultat."

Die geschichtliche Entfaltung Gottes ist, zugleich die Darstellung seiner selbst, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Welt ruht. Die „Phänomenologie des Geistes", seine Erscheinungsweisen sind zugleich schon das unveränderliche Absolute. Die Geschichte wird, wie unbegründet auch immer, an sich selber zum Positiven verabsolutiert. Der Prozeß, der hinführt zu dem Wahren, das Resultat ist, hat auf der einen Seite dieses Resultat zur Voraussetzung. Auf der anderen Seite ist die Darstellung Gottes, der in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Welt ruht, die Entäußerung. Und die Geschichte dieser Entäußerung ist die Darstellung.

Diesen Widerspruch muß man in seiner dialektischen Unaufgelöstheit stehen lassen, aber gleichwohl kritisieren, denn er bedeutet ja nichts anderes als, daß Hegel dem Geist zwar Geschichte zuspricht, aber damit gleichzeitig die Geschichte des Geistes enthistorisiert. Die geschichtliche Entfaltung des Geistes in seinen Erscheinungsweisen ist das Ungeschichtliche, die Bewegung selbst bewegt sich nicht. Diese geschichtliche Entfaltung ist nur die Entfaltung ein und desselben identischen Bewußtseins. In dem Maße, in dem sich das Bewußtsein entfaltet, integriert es das, was nicht identisch mit ihm ist, immer wieder als eine Gestalt seiner selbst auf fortgeschritteneren Stufen. Hegel ist darum ontologisch in viel fundamentaleren Sinn, als selbst der vorsokratische Eleatismus des Parmenides, der zwar das, was vergeht und sich bewegt, das, was wird und stirbt, also die Sinnenwelt, zum meontischen diskreditiert aber doch immer noch außerhalb des Denkens gelassen hatte. Gegenstand des Denkens waren dann die Ideen, die platonisch extramundane Existenz hatten.

Hegel, der jetzt zum ersten Mal kritisch dem Geist Geschichte zuspricht, nimmt auf der anderen Seite diese Geschichte zurück, indem er die Geschichte an sich selber, wenn man so will, mit der Totalität ihrer Erscheinungsform zum positiven Absoluten diskreditiert. Die Negation wird bei Hegel an sich selbst zur Position, so daß jetzt die Darstellung Gottes, wie er vor der Erschaffung der Welt in seinem ewigen Wesen ruht, zugleich die Geschichte seiner Entäußerung ist.

5.2 Hegels Programm einer Metakritik der Erkenntnistheorie

Warum wird durch die Anwendung der instrumentellen Erkenntnis auf die Sache an sich diese in ihrem An-sich-Sein nicht erkannt, sondern deformiert? Zunächst einmal könnte es ja durchaus sein, daß die Dinge an sich so sind, wie sie ohne die Arbeit des Denkens sind. Und wenn die Dinge an sich sind, wie sie ohne die Arbeit des Denkens sind, dann sind die Dinge, wie sie durch die Arbeit des Denkens erkannt werden, nicht mehr die Dinge, wie sie an sich sind, sondern wie sie für uns sind.

Was Hegel nun kritisiert, ist gerade jene analytische Abstraktion, die die Dinge, wie sie an sich sind, so bestimmt, wie sie ohne die Arbeit des Denkens sind. D.h. daß die Arbeit des Denkens, die Subjektivität, aus der Bestimmung des An-sich-Seins der Dinge analytisch herausgelassen wird. Demgegenüber kommt Hegel dazu zu sagen, die Dinge sind an sich so, wie sie für uns sind. (In diesem Zusammenhang müßten wir auf die Marxsche und Engelsche Kritik am Ding an sich eingehen, aber das lassen wir jetzt) (11).

Warum ist also Hegel zufolge die Konstruktion einer reinen formalen Erkenntnistheorie wie bei Kant, die zunächst die Formen des Denkens bestimmt, die sich gleichgültig verhalten zu ihren jeweiligen Objekten und Inhalten, aber gleichwohl den Anspruch erhebt, absolute Wahrheiten in Form synthetischer Urteile apriori begründen zu können, in sich eine logische Absurdität? Weil das Erkennen, insofern es als von dem Absoluten losgelöst betrachtet wird, da das Absolute ja das Wahre ist, es selbst also, insofern es außerhalb des Absoluten ist, als ein Nichtwahres deklariert wird, und damit im Grunde genommen die Furcht vor dem Irrtum die Furcht vor der Wahrheit wird, wie Hegel sagt.

Die Hegelsche Metakritik der Erkenntnistheorie zielt also auf eine Veränderung im Begriff des Absoluten und ebenso des Erkennens. Genauer darauf, jene analytische Trennung aufzuheben und die erkennende Subjektivität in die Bestimmung des Absoluten selbst mit hineinzunehmen, also die Synthesis zu leisten. Die Quintessenz aus Hegels Metakritik der Erkenntnistheorie ist also etwa, daß es eine logische Absurdität sei das Erkenntnisvermögen zu prüfen, ohne daß es schon an seinem konkreten Inhalt erprobt würde; d.h. das Erkenntnisvermögen zu prüfen, ohne daß es seine Erkenntnis praktiziert. Man kann nicht, wie Nietzsche sagt, ein Streichholz prüfen

(11) Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur, Frankfurt 1962, S. 123

ohne es anzuzünden, schwimmen kann man, wie Hegel sagt, nur lernen, wenn man ins Wasser geht, und „the proof of the pudding is in the eating", d.h. das Erkenntnisvermögen kann nicht von seinem Inhalt losgelöst analysiert, erprobt werden. Auf diese Weise kann man kein objektives Kriterium von Wahrheit angeben.

Wodurch unterscheidet sich nun aber Hegels erkenntniskritische Intention von einer intentione recta auf die inhaltliche Objektivität zielenden, naivscholastischen Erkenntnispraxis, die das Erkennen keiner vorgängigen Reflexion unterzieht? Dadurch, daß Hegel das Erkennen selbst zum Gegenstand der Erkenntnis macht, aber nicht losgelöst von seinem Inhalt, sondern es praktisch an den konkreten Inhalten prüft. Dadurch, daß die Selbsterkenntnis des Erkennens nicht transzendental dem Erkennen der Objektivität vorgelagert ist, sondern in der Erkenntnis des Gegenstandes sich die Selbsterkenntnis des Erkennens vollzieht, daß das Selbstbewußtsein des Bewußtseins am Wissen vom Gegenstand selbst sich vollzieht.

„Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein selbst an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen" – subjektiver Aspekt – „sowohl als an seinem Gegenstande" – objektiver Aspekt – „ausübt, *insofern ihm der neue, wahre Gegenstand* daraus *entspringt,* ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird." (Hegel, S. 73) Was ist also Erfahrung bei Hegel? Reflexion, Erfahrung ist Reflexion. Erfahrung ist Reflexion des Bewußtseins auf sein Wissen und auf seinen Gegenstand und beides in synthetischer Einheit. Relfexion in sich selbst als in seinem Gegenstand, beides in synthetischer Einheit, nicht in analytischer Trennung.

Die Hegelsche Metakritik der Kantischen Erkenntnistheorie fällt schon nicht einfach hinter diese zurück, weil er ja nicht die Selbstreflexion des Erkennens aufgibt, sondern nur darauf hinweist, daß die Selbstreflexion des Erkennens mit dem Erkennen der wirklichen Inhalte synthetisch verbunden werden müsse. Was aber nun ist in der Hegelschen Metakritik der Erkenntnistheorie dasjenige Element, das einen kritischen Ansatz in der Konzeption des Transzendentalen verfehlt? Oder, warum gibt es bei Hegel keine Konstitutionsproblematik?

Bei Hegel ist die Natur nichts anderes als die entäußerte und entfremdete Idee, die Idee in ihrem Anderssein, während es bei Kant immer noch einen in den Begriff unauflösbaren materiellen Rest gibt, eben das Ding an sich, die chaotische Mannigfaltigkeit. Das Ding an sich wurde schon bei Fichte abgetan mit dem Argument, das bei Hegel dann Gestalt gewinnt, daß das Ding an sich

eine bloße Abstraktion sei, somit ein reiner Begriff. In dem Maße, in dem im Deutschen Idealismus, der auf die Kantische Transzendentalphilosophie folgte, das Ding an sich als ein bloßes ens rationis, als ein bloßes Gedankending durchschaut wurde, ging die kritische Konstitutionsproblematik verloren, die sich allerdings auf dem Boden der dialektischen Differenzierung Hegels in der materialistischen Erkenntnistheorie wiedereinstellt.

Indem Hegel eine berechtigte Metakritik an der Kantischen Transzendentalphilosophie und Erkenntnistheorie leistet, liquidiert er gleichzeitig die nichtaufgebbaren kritischen Elemente in der Konstitutionsproblematik, denn wenn die Erscheinung ihre Bestimmung durch Subjektivität, sprich ihre Konstitution *aus* reiner Subjektivität durchschaut, schwindet die Konstitutionsproblematik dahin, weil sich jetzt die Erscheinung als an sich seiende Subjektivität begreift.

Die materialistische Erkenntnistheorie muß es ablehnen, die Reproduktion des Konkreten auf dem Wege der Abstraktionen des Denkens schon als die Produktion des Konkreten selbst zu nehmen (12), d.h. sie darf keine prästabilierte Identität von Subjekt und Objekt annehmen. Auf der anderen Seite aber darf sie nicht wie Kant von einem Chorismos von Subjektivität und Objektivität ausgehen. Da sie das Subjekt als Endliches begreift, ist dieses an sich immer schon objektiv, empirisches Ich, dessen materielle Beschaffenheit von der Subjektivität analytisch überhaupt nicht zu trennen ist (13).

Um das Hegelsche Konzept zu verstehen, müssen wir noch fragen, was bei Hegel „Erscheinung des Wissens" heißt.

Erscheinung des Wissens heißt das Wissen, das noch andere Erscheinungsformen des Wissens außer sich hat, denn es gibt nicht nur eine einzige Erscheinungsform des Wissens. Eine Erscheinungsform des Wissens jedoch, die noch andere Erscheinungsformen des Wissens außer sich hat, ist noch nicht absolutes Wissen, und damit noch nicht Wissenschaft, denn wenn dieses andere Erscheinungsformen des Wissens außer sich hätte, die auch das Recht beanspruchen, gewisses Wissen zu sein, dann wäre das gesamte Wissen nur noch ein Pluralismus von Meinungen, eine bloße doxa und noch keine episteme, keine Wissenschaft. Wissenschaft kann nur absolute Wissenschaft sein, also solche, die kein Wissen außer sich hat, neben der kein anderes Wissen auf Grund

(12) Vgl. Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Frankfurt o.J., S. 7 ff. und Krahls Interpretation dazu: Krahl, Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt 1971, S. 360 ff.

(13) Vgl. Th.W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1966, S. 197 ff.

ihrer absoluten Wissenschaftlichkeit mehr bestehen kann, weil sie die Wahrheit ist.

Das erscheinende Wissen löst seine Relativität und Abhängigkeit dadurch auf, daß es eben diese *Relativität und Abhängigkeit* durchschaut, und sich damit zu einem Moment in der *Totalität des Wissens* macht. Die Einsicht in die Notwendigkeit ist die Freiheit, und diese Einsicht in die Notwendigkeit, die statisch bei Spinoza gefaßt wird, ist bei Hegel der Prozeß des Erkennens, und damit das Wahre.

Das erscheinende Wissen wird dadurch wahres Wissen, daß es sich als ein Moment der Wahrheit erkennt. Isoliert sich aber dieses Moment von der Wahrheit, die ja Prozeß und Totalität ist, so ist es das Unwahre. Es ist also deshalb wahre Form, weil es nichts mehr außer sich hat, sondern seine eigene Relativität erkannt und somit aufgehoben hat.

Es hat nichts mehr außer sich, weil es die unwahren Erscheinungsformen des Wissens in sich integriert hat und sich damit integriert hat in die Totalität des Prozesses. Damit wird in der Phänomenologie des Geistes zum ersten Mal der Geist, das Denken also, nicht mehr nur wie in der ontologischen Tradition als statisch betrachtet, sondern als veränderbar.

Die Bewegung des Geistes selber aber ist das immer gleichbleibende, der Geschichtsprozeß des Geistes ist die Totalität, ist das Absolute.

Der Prozeß selbst ist ewig und nicht veränderbar. Und das ist die Integration der Bewegung als Nichtveränderliche in die ontologische Tradition, die nur das unbewegte Sein kennt. Die Totalität, in der die Erscheinungsformen des Wissens nur ihre Wahrheit haben, ist selber nicht ein Statisches, sondern Prozeß, der aber als Prozeß gleichsam nicht mehr prozessiert, der als Prozeß ewig ist.

5.3 Der Gegenstand der „Phänomenologie des Geistes"

Wir haben als Metakritik der Erkenntnistheorie durch Hegel herausgefunden, daß eine reine Theorie der Erkenntnis, welche unabhängig von deren Inhalten an die transzendentale Kritik des Erkennens sich macht, eine logische Absurdität sei. Wir haben darüber hinaus festgestellt, daß Hegel nicht hinter die Kantische Selbstkritik der reinen Vernunft zurückfällt, sondern, daß er eben diese Selbstkritik überhaupt erst ausführen will, dadurch daß sich die Erkenntnis an ihren Inhalten selbst kritisch überprüfen muß. Die selbstkritische Überprüfung der Erkenntnis an ihren Inhalten impliziert dann, daß

sich die verschiedenen Stufen der Erkenntnis sukzessive aufheben; anders gesagt, der Zusammenhang von Erkenntnis und Inhalt, von Subjekt und Objekt, stellt sich so dar, daß verschiedene Erscheinungsweisen des Wissens, die jeweils auf der vorhergehenden Stufe ein unangemessenes Bewußtsein ihrer selbst haben, aufgehoben werden. Dieses lemmatisch skizzierte Programm einer Metakritik der Erkenntnistheorie impliziert also, wie Hegel es als Titel des ersten Teils der Phänomenologie formuliert, die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins".

Was Hegel also will, ist nicht nur die Begründung der Empirie, der Stellung des Subjekts zur Objektivierung intentione recta, sondern in dieser Stellung des Subjekts zur Objektivität, zum konkreten Inhalt hat das Subjekt sich selbst erfahren; die Selbsterfahrung des Bewußtseins impliziert die Selbsterfahrung des Bewußtseins *und* seines konkreten Inhalts.

In dem Maße, in dem von der Kantischen Fragestellung her – und hinter die Kantische Fragestellung kann nicht mehr zurückgegangen werden – es nun aber auch unmöglich erscheint, das Instrumentarium der Erkenntnis nur an seiner konkreten Entfaltung, an den Inhalten, zu überprüfen, in dem Maße erscheinen auch diese objektiven Inhalte als Elemente des Bewußtseins.

Bei Kant war es immer noch so, daß ein objektiver, wenn auch noch nicht im spezifischen Sinn vergegenständlichter, unauflösbarer Rest, das jeglicher Bestimmung durch das Subjekt sich entziehende Ding an sich, ein bestimmter Primat des Objekts übrig blieb. Dieses Ding an sich wurde im Deutschen Idealismus als Gedankending durchschaut und aufgelöst.

Die Darstellung des erscheinenden Wissens heißt deshalb bei Hegel, daß die Objekte, die Inhalte niemals intentione recta, sondern immer schon im Medium einer Subjektivität, in dem sie gebrochen und aufgehoben sind, erkannt werden können. Das Dilemma, das An-sich-Sein dieser Dinge zu verfehlen, kann nur umgangen werden, wenn eben jene Brechung, daß die Dinge immer nur in Bezug auf das Subjekt erkannt werden können, sich herstellt durch eine Selbstreflexion des Subjekts auf diese immer schon vorgegebene Vermittlung von Subjekt und Objekt.

Einseitig ist diese Konstruktion insofern, als die Objekte immer schon subjektiv vermittelt sind, aber das Subjekt nicht immer schon objektiv an sich selber ist; das Subjekt ist objektiv an sich selber, aber diese Objektivität ist in einer unmittelbaren Identität mit dem Subjekt.

Was ist dann das Objekt der Hegelschen Philosophie in der „Phänomenologie des Geistes"? Die Darstellung der „Phänomenologie des Geistes" hat

nur das erscheinende Wissen zum Gegenstand. D.h. sie hat ein Subjekt, oder ein Subjektives zum Gegenstand, nämlich die Gestalten des erscheinenden Wissens. Die Beziehung von Subjekt und Objekt ist hier vorgängig schon eine Beziehung des Subjekts auf sich selber. Die Inhalte der natürlichen Welt, die endlichen Gegenstände, die Objekte der Natur, der Gesellschaft erscheinen a priori in subjektivierter Form, nämlich in einer immer schon gewußten Erscheinungsweise, in Form des erscheinenden Wissens. Die „Phänomenologie des Geistes" hat zum Inhalt die Objekte, wie sie immer schon in der einen oder der anderen Form gewußt werden, und mit welchem richtigen oder falschen Bewußtsein auch immer erkannt werden.

Der Begriff der Darstellung ist hier sehr wichtig. Wenn Gegenstand der Darstellung der „Phänomenologie des Geistes" immer schon das Objekt in einer wie auch immer subjektivierten Erscheinungsform ist, so bedeutet das, daß diese Selbstbeziehung des Subjekts auf sich selbst schon vorgängig das Objekt ins Subjekt aufgehoben hat, denn das reine Subjekt ist das Selbstbewußtsein. Dieses Wissen ist immer schon vorgängig vergegenständlichtes Wissen über die Inhalte (14). Schon von der Fragestellung her ist die Darstellung des erscheinenden Wissens die Selbstdarstellung des Bewußtseins, so wie in der Marxschen Theorie, nur nicht in dieser unmittelbaren Identität, die Darstellung der Entfaltung des Begriffs der Ware, der Akkumulation des Kapitals, die Selbstdarstellung eben jenes Kapitalbegriffs ist. Mit dem Unterschied allerdings, daß die materialistische Darstellung des Begriffs der Ware, des sich verwertenden Werts, aufklärt, was die Selbstdarstellung des Werts verdinglichend verdunkelt.

Wenn Hegel davon ausgeht, daß der reine Begriff a priori alleinwirklich sei, so heißt reiner Begriff stets auf sich selbst bezogener, mit sich identischer, nichts Fremdes an sich habender Begriff, also rein subjektiver Begriff, reines Denken. Der Begriff des Reinen bezeichnet bei Hegel Identität, Vernunft damit. Wenn Hegel also die Alleinwirklichkeit des reinen Begriffs a priori voraussetzt, so bedeutet das, daß das reine Subjekt an sich selbst von objektiver Existenz ist, während die materialistische Philosophie von einem unversöhnbaren Bruch von Subjekt und Objekt ausgeht, und sich die Vermittlung von Subjekt und Objekt nur in diesem Bruch darstellt, denn das Subjekt ist von vorneherein notwendig endlich und hat *damit den Bruch*

(14) Vgl. Alfred Schmidt, Zum Erkenntnisbegriff der Politischen Ökonomie, in: ders. (Hg.), 100 Jahre Kapital, Frankfurt 1968, S. 34 ff.

an sich selber, nämlich Objektivität an sich, also materielle Beschaffenheit, körperliche Existenz, und bedarf auch zu seiner Reproduktion immer schon dessen, das es nicht selber ist: konstituierter Objekte. Das ist ja jener Ausgangspunkt, den Marx dann vor allem in der „Deutschen Ideologie" entfaltet, daß die Menschen von der selben Natur sind, von der sie sich reproduktiv und produktiv emanzipieren: und sie können sich nur mit den Mitteln eben dieser Natur von dieser Natur emanzipieren (15), diesen Bruch gibt es bei Hegel nicht, bei Hegel ist zwar das Objekt immer nur in subjektiver Form zur Erscheinung strukturiert, erscheinendes Wissen, aber das Subjekt selbst hat in seiner reinen Identität schon objektive Existenz, es gibt also bei Hegel, und darin ist er Fichte treu geblieben, einen unaufhebbaren Primat des „Ich denke". Das reine Ich, das absolute Subjekt ist Anfang und Ende seiner Philosophie.

Durch diesen Ausgangspunkt sind notwendig die Objekte schon zu Gestalten des Bewußtseins geworden, so daß jene sehr wohl berechtigte Kritik an einem wie immer auch unbestimmten materiellen Substrat, dem Ding an sich, bei Hegel dazu führt, daß ein absoluter Primat des Subjekts angenommen wird.

Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins von den konkreten Inhalten, wie es also die „Phänomenologie des Geistes" darstellen will, das absolute Wissen des erscheinenden Wissens von den Dingen impliziert a priori die Aufhebung der Dinge *in Erscheinungsweisen* der Subjektivität.

5.4 Hegels Vermittlung von Wesen und Erscheinung

Hegel zufolge hat die „Phänomenologie des Geistes" die Erscheinungswelt zum Gegenstand. Diese Erscheinungswelt ist immer schon subjektiv, sie ist erscheinendes *Wissen*. Dabei geht aber Hegel aus von der kritischen Differenz, die allem Denken, das wesentliches Denken ist, zu Grunde liegt. Diese kritische Differenz, die gleichzeitig Inbegriff differenzierender Kritik ist, ist die von Erscheinung und Wesen, von Erscheinung und Ding an sich (16). Hegel kritisiert aber zugleich diese Differenz, die Inbegriff von Kritik ist. Er kritisiert sie in ihrer Kantischen Gestalt, derzufolge das Ding an sich nicht tangiert

(15) Vgl. Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt 1962, S. 74 ff.

(16) Zu dieser Kant unterstellten Äquivokation von Wesen und Ding an sich vergleiche das Nachwort der Hg.

wird von den aus subjektiven Formen der Anschauung und Kategorien des Verstandes in ursprünglich-synthetischer Leistung der transzendentalen Apperzeption konstituierten Erscheinungen. Er setzt dagegen: „Das Wesen muß erscheinen". Das Wesen ist dabei identisch mit dem Begriff des Dings an sich.

Hegel will also das An-sich-Sein in die Erscheinung miteinbeziehen; aber es geht aus von einer bestimmten Interpretation des Kantischen Erscheinungsbegriffs. Er sagt nämlich, wenn bei Kant die Erscheinung niemals die Erscheinung des Dings an sich und damit des doch allein Wesentlichen sein kann, dann ist die Erscheinung unwahr. Und von dieser Bestimmung der wesenlosen Erscheinung im spezifischen Sinn, weil getrennt vom Ding an sich, geht Hegel aus: von der Bestimmung der Erscheinung als des Unwahren.

Jetzt müssen wir uns die Frage stellen: Wie löst Hegel das Problem, die Erscheinung zu verifizieren, zur wahren Erscheinung zu machen? Dadurch, daß sie zur wesentlichen Erscheinung oder zur Erscheinung des Wesens, zur Erscheinung des Dings an sich wird. Wie kann er den Kantischen Chorismos aufheben? Er löst das Problem über die Liquidation eben dieses Dings an sich, wie sie schon auf Fichte zurückgeht. Die Erscheinung ist Kant zufolge ein unbestimmter Gegenstand der Erfahrung, organisiert durch Formen der Anschauung und Kategorien des Verstands. Das Wissen der Erscheinungen bezeichnet Hegel als erscheinendes Wissen, also als eine Form der Subjektivität.

Warum ist diese Subjektivität, welche in der Weise der Erscheinung ist, ein unwahres Wissen? Weil es Hegel zufolge kein fundamentum in re hat, weil es nicht im Wesen verankert ist, weil das Ding an sich nicht zur Erscheinung kommt. D.h. er geht hier immer noch aus von der Kantschen Trennung von Erscheinung und Ding an sich. Aber Hegel empfindet es als einen zentralen Mangel, als einen Verzicht auf die Erkenntnis des Absoluten, wenn das Ding an sich außerhalb der Erscheinung sein soll.

Er sagt: Indem die Erscheinung getrennt ist vom Ding an sich, ist die Erscheinung unwahr, ist sie eine Gestalt der bloßen Subjektivität, die nämlich getrennt ist vom Ding an sich, und damit kein fundamentum in re hat. Das so verstandene erscheinende Wissen ist unwesentliche Erkenntnis.

Und jetzt stellen wir uns noch einmal die Frage: Wie vollzieht sich die Erscheinung des Wesens? Dadurch, daß die Erscheinung, die Gegenstand der „Phänomenologie des Geistes" ist, sich über sich selbst bewußt wird. Indem das erscheinende Wissen zum Selbstbewußtsein kommt, ist es ein Wissen an sich und für sich. Das, was bei Kant Ding an sich war, ist als bloßes ens rationis schon liquidiert worden bei Fichte. Hegels Trick liegt nun darin, daß

er die Bestimmung des Dings an sich in die Subjektivität miteinbezieht, aber so, daß das Selbstbewußtsein der unwahren Erscheinung diese verwesentlicht und zur Wahrheit erhebt. Das bedeutet, daß er zu einem Begriff des An-sich-Seins kommt, der mit dem Kantischen so gut wie gar nichts mehr gemein hat, denn das Kantische an sich wurde als eine Abstraktion gebrandmarkt. (17)

Hegel geht also aus von der Kantischen Trennung von Erscheinung und Ding an sich und sagt, daß eine Erscheinung, die nicht wesentlich ist, weil nicht tangiert vom Ding an sich, unwahr sei. Und er sagt umgekehrt, daß ein Ding an sich, das nicht zur Erscheinung kommt, wobei ja Erscheinung das Endliche und damit das Bestimmte ist, unbestimmt also eine nichtige Abstraktion sei. In der Differenz von Erscheinung und Ding an sich sind seiner Metakritik zufolge also beide nichtig, die Erscheinung wie das Ding an sich. Aber die Erscheinung ist ja ein bestimmtes, nämlich durch Subjektivität bestimmtes inhaltliches Wissen; und insofern diese Erscheinung sich über diese ihre Bestimmung durch Subjektivität bewußt wird, hört sie auf, Erscheinung zu sein und wird zum Ding an sich. Denn eine Erscheinung ist doch Erscheinung nur in der Bestimmung, die ausgeht von einer Trennung von Erscheinung und Ding an sich. Insofern ist sie durch Subjektivität bestimmt und deshalb kein An-sich, weil das An-sich noch nicht durch die Arbeit des Denkens vermittelt ist.

Aber Hegel sagt jetzt, wenn die Erscheinung sich ihrer Bearbeitung durchs Denken bewußt wird, dann ist sie an sich. Dann ist sie nämlich durch sich selbst bestimmt *und* durchs Denken. Das Denken ist jetzt ein Element ihrer selbst geworden.

Darin liegt ja etwas richtiges, wenn man sich den realen Arbeitsprozeß anschaut, von dem Marx sagt, daß die Hegelsche „Phänomenologie des Geistes" gleichsam dessen Entfremdung darstelle: In der materiellen Produktion werden die Gegenstände der Natur durch Arbeit zu Produkten formiert, die konsumierbar sind. Diese Arbeit, dieses Element von Subjektivität, dieses formierende zweckdienliche Tun, geht als Element ins Ansichsein der Dinge ein, so daß die Dinge dann an sich sind, wie sie für uns zum Verzehr bestimmt sind, und zwar als konkret Bearbeitete.

(17) Dies geschieht schon bei Kant selbst, wenn er das Ding an sich auch als „noumenon" bezeichnet. Die Verschiedenheit der Kantschen und Hegelschen Fragestellung wird hier von Krahl wie in der Frankfurter Tradition üblich etwas vernachlässigt. (Anm. der Hg.)

In dem Maße, in dem die Erscheinungen sich ihrer heteronomen Bestimmungen durch die denkende Subjektivität bewußt werden und die denkende Subjektivität als Element ihrer selbst begreifen, werden aber umgekehrt diese Erscheinungen in denkende Subjektivität aufgelöst, weil Erscheinung und denkende Subjektivität zusammenfallen und jenseits davon kein materielles Substrat mehr übrig bleibt, das nicht bloßes ens rationis wäre.

Hier begeht nun Hegel sein proton pseudos. Denn Hegel hebt gewissermaßen auf, was doch auch objektiv sein müßte an der Erscheinung und nicht Subjekt, weil das materielle Substrat vorweg eliminiert wird, so daß Erscheinung als reine Subjektivität erscheint und damit reines Subjekt, nichts Dingliches, rein funktional und damit reine Vermittlung ist. Der Begriff wird dann das An-sich-Seiende; das An-sich-Seiende *ist* nicht, sondern ist Vermittlung, und die Vermittlung ist. Ergo der Begriff ist a priori das allein Wirkliche, das ist immer wieder derselbe Trick, der aber nur verstehbar ist über die Fichtesche Liquidation des Ding an sich (18), so daß dann reine Subjektivität als Ding an sich erscheint.

Hegel spricht charakteristischerweise immer schon von erscheinendem Wissen, wo er Wissen von inhaltlichen Gegenständen meint.

Das Wesen kommt also bei Hegel zur Erscheinung, nicht indem er das schwierige Problem löst, wie jenes unbestimmbare materielle Substrat, das ohne die konkrete Bearbeitung durch die Menschen für diese Menschen nicht ist, zu denken sei.

Eine unbearbeitete Natur ist, für uns gar nicht, sondern Natur ist doch immer nur in Bezug auf unsere Subjektivität. Wenn man es simpel faßt, kann man natürlich sagen, daß Amerika, bevor irgendein Europäer seinen Fuß darauf gesetzt hat, an sich war, aber für uns Europäer nicht; und daß es an sich war, können wir erst erkennen, wenn es für uns geworden ist, entdeckt wurde.

Ein Atoll in der Südsee, wie Henri Lefebvre sagt, ist gewissermaßen zwar an sich, aber nicht für uns, und daß er an sich ist, erkennen wir nur, wenn er für uns ist, obwohl wir durchaus wissen, und das ist ein unverlierbarer Rest, den man nicht aufgeben kann, ein bestimmter, noch innertheoretisch ableitbarer Primat des Objekts (19), auf den dann bekanntlicher Adorno fälschlicherweise den gesamten Materialismus erkenntnistheoretisch reduziert, wenn

(18) Gegen diese Fichte-Einschätzung, die Krahl mit der Frankfurter Schule teilt, vergleiche: Ingeborg Schüssler, Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre, Frankfurt 1972, S. 83/84 (Anm. d. Hg.)

(19) Th.W. Adorno, Negative Dialektik, S. 182

wir dieses An-sich-Sein für uns erkennen, wissen wir durchaus, daß auch das Ding unabhängig von uns ist. Wir wissen nicht, wie es ist, es ist eine Abstraktion, aber doch eine Abstraktion, die nicht so ohne weiteres als bloßes Gedankending abzutun ist. Es kann doch wohl niemand erzählen, daß bevor Amerika nicht durch Kolumbus entdeckt wurde, es nicht bestanden hätte oder der entsprechend damit bezeichnete Kontinent. Auch eine materialistische Erkenntnistheorie kann auf das, was bei Kant schon begründet wurde, das unbestimmte materielle Substrat nicht verzichten.

Je tiefer das Erkennen ins Objekt eindringt, umso mehr wird das Objekt qua Objekt Subjekt, deshalb, weil das, was da wesentlich zur Erscheinung kommt bei Hegel nicht ein unbestimmtes materielles Substrat haben muß; dieses komplizierte Problem umgeht er nämlich. Was zur Erscheinung kommt, ist nichts anderes als das Subjekt, das sich selbst zur Erscheinung bringt und damit von sich selbst entfremdet ist. Das Problem, wie eine Erscheinung, die durch die subjektive Arbeit des Denkens bestimmt ist, ein materielles ansichseiendes Substrat zur Erscheinung bringt, umgeht Hegel einfach. Er hebt die Kantische Problematik metakritisch dadurch auf, daß er sie einfach umgeht und gleichzeitig in dieser Liquidation der Kantischen Problematik eine richtige Kritik liefert, indem er nämlich richtig sagt, die Erkenntnis ist nicht abgelöst von ihrem Inhalt zu betrachten. Nur: dieser Inhalt der Erkenntnis ist bei Hegel immer nur reines Bewußtsein und Selbstbewußtsein und nicht ein materielles Substrat, das in welcher Formulierung auch immer durch Arbeit oder durch Denken zur Erscheinung kommt. Das ist der entscheidende Punkt.

Hegel sagt: Das Ding an sich ist eine bloße Abstraktion und als bloße Abstraktion ist es reiner Begriff, und reiner Begriff ist reines Subjekt, wie das transzendentale Subjekt, und ergo werden Ding an sich und Subjekt unmittelbar identisch. Wenn es Kant zufolge so ist, daß die Erscheinung das durchs Subjekt bestimmte ist, und sich damit das transzendentale Subjekt wie auch immer zur Erscheinung bringt, dann bringt sich damit zugleich das Ding an sich, das ja identisch mit diesem Subjekt ist, zur Erscheinung. Ergo fragt Hegel Kant: Warum stellst Du Dir überhaupt eine solche sinnlose Konstitutionsproblematik? Das ist eine falsche Problemstellung gewesen. Du hast Deine eigenen Implikationen nicht durchschaut. Das ist eine streng immanente Kritik an Kant, die nämlich von der Differenz von Erscheinung und Ding an sich ausgeht.

Hegel meint, weil das Ding an sich das Unbestimmte ist, ist es schon Nichts. Aber etwas Unbestimmtes ist doch nicht schon Nichts, sondern im-

mer noch ein Etwas. Hegel hebt das Unbestimmte, in die Unbestimmt*heit,* eine bloß subjektive Kategorie auf. Das ist die zentrale Äquivokation, die immer zugrundeliegt, also auch dort wo Hegel in der Seinslogik beginnt: Die Tatsache, daß Sein etwas Unbestimmtes ist, macht es doch noch nicht schon zu Nichts. Etwas Unbestimmtes ist doch immer noch ein Etwas. Ich weiß nur nicht, was für ein Etwas, aber weil ich nicht weiß, was für ein Etwas es ist, ist es doch schon nicht Nichts. Das ist das Zentrale, daß das Ding an sich, weil es ein unbestimmtes Ding ist, zur reinen Vermittlung, d.h. zum Subjekt wird. Das An-sich wird entdinglicht, und diese totale Dereifikation, Entdinglichung der Welt führt bei Hegel zu einer Verdinglichung des Subjekts in die Erscheinungswelt.

Jeder Gegenstand wird ja als Verdinglichung von etwas nichtdinglichem aufgefaßt, nämlich des Bewußtseins. Diese totale Verdinglichung in der Welt soll wiederum aufgehoben werden, indem sich dieser Verdinglichungszusammenhang selbst durchschaut. Aber im Durchschauen des Verdinglichungszusammenhangs setzt sich ja das Subjekt als allein existent und damit dinglich, verdinglicht sich das, was nicht dinglich ist, die Vermittlung an sich selber. Darum sind das Unmittelbare und die Vermittlung unmittelbar identisch. So also können wir, glaube ich, dann den Satz interpretieren:

„Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu sein, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist." (Hegel, S. 67)

In dem Maße, in dem das Wesen zur Erscheinung kommt, wird die Erscheinung Wesen. Das Sein löst sich auf in reine Reflexion, welche das Wesen ist, und alle Seinsbestimmungen werden zu Reflexionsbestimmungen. Das Wesen ist reine Reflexion, reiner Begriff. Das ist Hegels metakritische Vollendung des europäischen Nominalismus, von dem ihn unterscheidet, daß er die reine Subjektivität, die reine Vermittlung, den flatus vocis als das allein Wirkliche setzt. Das ist das *Meta*kritische darin und Metaphysische zugleich. Er fällt nicht einfach hinter den Nominalismus zurück, das Wesen bleibt nach wie vor Begriff. Die Universalien *sind* nicht, sie sind Vermittlung, sie sind Begriff.

In der Tradition der europäischen Philosophie ist Materie das Unbestimmte und Form das Bestimmende. Wenn Materie aber das Unbestimmte ist, sagt Hegel, so kann ich Materie zum Beispiel weder hören, noch fühlen, noch sehen. Materie ist das ganz und gar Unbestimmte, und das Unbestimmte ist doch etwas, was kein Besonderes ist. Denn das Besondere ist doch ein Abgegrenztes und damit ein Bestimmtes und damit Endliches. Ergo ist das Unbestimmte, das Ding an sich, Materie, das ganz und gar Allgemeine. Das Allgemeine ist der Begriff, die Form, das Subjekt. Ergo ist es identisch mit diesem Subjekt. Es liegt immer die Äquivokation zu Grunde – Unbestimmtes – Unbestimmtheit –, daß ein unbestimmtes Etwas in eine subjektive Kategorie Unbestimmtheit aufgelöst wird. Das Umgekehrte gilt aber auch Hegel zufolge im transzendentalen Subjekt oder der Form.

Durch die Identifikation von transzendentalem Subjekt und Ding an sich wird dann die Erscheinung, die ja durch eben dieses transzendentale Subjekt konstituiert wird, in dem Maße zum Ding an sich, indem sie ihre Bestimmung durch dieses transzendentale Subjekt erkennt.

Die Form ist das Bestimmende, aber die Form als reine Form, als zum Objekt unvermittelte identische Beziehung auf sich selber, als reines statisches transzendentales Subjekt. Diese Form, die sich nicht auf anderes bezieht, das sie nicht selber ist, diese Form, die nur reine Vermittlung zu sich selbst ist, ist ganz und gar unbestimmt. Denn, wenn sie sich nicht auf etwas anderes bestimmend bezieht, von dem sie sich selbst negativ absetzt, ist sie selbst auch unbestimmt und nicht in einer endlichen Grundrelation. Wenn deshalb die reine Form selbst das ganz Unbestimmte und die Materie das ganz und gar Unbestimmte ist, sind damit Form und Materie identisch. Und so identifiziert Hegel transzendentales Subjekt und Ding an sich.

6. Kommentar III: Das unwahre Wissen des natürlichen Bewußtseins

6.1 Das erscheinende Wissen

Hegel will noch die Bewegung in die ontologische Bewegungslosigkeit integrieren. Wenn Hegel sagt, daß die prozessuale Totalität der Erscheinungsformen des Geistes das absolute Wissen ist, das Absolute also Resultat *und* Prozeß ist, dann bedeutet das nichts anderes, als daß dieser in sich kreisende

Kreislauf der Erscheinungsformen des Bewußtseins eine Bewegung im Stillstand ist. Die Bewegung bewegt sich nicht. (20)

Hegel spricht dem Geist Geschichte zu, gleichwohl behält er die ontologische Diskreditierung von Geschichte, Veränderung und Erscheinung bei. Er diskreditiert sie zum bloßen Meontischen, zum Nicht-Seienden, zum Unwahren. Die Tatsache, daß der Geist Erscheinungsformen hat, macht seine Unwahrheit aus, und diese Erscheinungsformen werden nun negiert und transzendentiert in die prozessuale Totalität dieser Erscheinungsformen selber. Sie werden in die Totalität aufgehoben. Die Totalität der Erscheinungsformen des Bewußtseins ist selber nicht noch mal eine besondere Erscheinung, sondern sie ist nur der Zusammenhang aller dieser Erscheinungen. Sie ist nicht etwa der Zusammenhang aller dieser Erscheinungen, der gewissermaßen noch einmal neben diesem Zusammenhang selbst als Erscheinung existiert, sondern nur ex negativo, nicht positiv, nicht irgendwie sinnlich wahrnehmbar.

„Die Wissenschaft muß sich aber von diesem Scheine befreien, und sie kann dies nur dadurch, daß sie sich gegen ihn wendet. Denn sie kann ein Wissen, welches nicht wahrhaft ist, weder als eine gemeine Ansicht der Dinge nur verwerfen und versichern, daß sie eine ganz andere Erkenntnis und jenes Wissen für sie gar nichts ist, noch sich auf die Ahnung eines besseren in ihm selbst berufen. Durch jene *Versicherung* erklärte sie ihr *Sein* für ihre Kraft aber das unwahre Wissen beruft sich ebenso darauf, daß es *ist*, und *versichert,* daß ihm die Wissenschaft nichts ist, *ein* trockenes Versichern gilt aber gerade soviel als ein anderes. Noch weniger kann sie sich auf die bessere Ahnung berufen, welche in dem nicht wahrhaften Erkennen vorhanden und in ihm selbst die Hinweisung auf sie sei; denn einesteils beriefe sie sich ebenso wieder auf ein Sein, andernteils aber auf sich als auf die Weise, wie sie im nicht wahrhaften Erkennen ist, d.h. auf eine schlechte Weise ihres Seins und auf ihre Erscheinung vielmehr als darauf, wie sie an und für sich ist. Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden.

Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu sein, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt,

(20) Vgl. Herbert Marcuse, Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt 1968 und Exkurs III „Transzendentalität und Totalität"

genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist." (Hegel, S. 66/67)

Der Weg des natürlichen Bewußtseins zum absoluten Wissen ist die Erfahrung des Bewußtseins über sich selbst, das Selbstbewußtsein. Wenn es hier um eine Bildungsgeschichte des Geistes sich handelt, so macht das überhaupt den entscheidenden Begriff von Bildung im deutschen Idealismus aus, vergleichbar mit dem Bildungsroman, wie er klassisch sich betitelt — Wilhelm Meister —, aber auch mit jener Bildungsgeschichte, die Faust durchläuft in dem Goetheschen Versuch, auf metaphysische Weise das Tragische aufzusprengen (21). Deshalb spricht auch Hegel zu Recht vom Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen als durch die Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist. Der Geist, indem er sich in seinen Formen des Andersseins, in der Natur also, in dem, das er nicht ist, an das erinnert, was dieses Andersseiende, diese Natur in Wirklichkeit ist, gewinnt sich selbst zurück, identifiziert sich damit, wird Selbstbewußtsein.

In der Tat setzt Hegel in dynamisierter Form die Platonische Anamnesis voraus, also die Rückerinnerung der Seele an das Ideenreich, in dem sie einst wohnte, und aus dem sie den Sündenfall begangen hat, um ins Gefängnis des Leibes verbannt zu werden. Diese Anamnesis des Bewußtseins von den Erscheinungsformen, die es nicht ist, zu dem, was es wirklich ist, nämlich reines Bewußtsein, beschreibt Hegel als den Weg des natürlichen Wissens zum wahren Wissen.

6.2 Sinnliche Gewißheit als unmittelbar auftretende Erscheinungsform des Wissens

Das natürliche Bewußtsein hebt an mit der sinnlichen Gewißheit der unmittelbar auftretenden Erscheinungsform des Wissens. Dieses natürliche Wissen ist das unmittelbar erscheinende und deshalb auch unwahre Wissen, ein Wis-

(21) Vgl. Ernst Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie I, Frankfurt 1963, insbesondere S. 84 ff. (Anm. d. Hg.)

sen, das auf noch anderes bezogen und von anderem Wissen abhängig ist und deshalb ein Wissen, das ein falsches Bewußtsein seiner selbst hat. Das natürliche Bewußtsein hat notwendig ein falsches Selbstbewußtsein, wie die sinnliche Gewißheit, die meint, intentione recta des Reichtums der besonderen Dinge sich vergewissert zu haben, in Wirklichkeit aber nur das Hier und das Jetzt hat, das Ich und den seienden Gegenstand schlechthin und damit das Allerallgemeinste. Alles kann Hegel zufolge ein Hier und ein Jetzt sein und alles ist ein Ich und ein Ding, also etwas ganz Allgemeines, das nur bei sich selbst ist. Allerdings, insofern es den Anspruch hat, hat es immerhin den Begriff des Wissens, aber es ist noch nicht das reale Wissen, weil eben diese Allgemeinheit noch eine ganz abstrakte Identität ist, eine Beziehung des Bewußtseins auf sich selbst, obwohl es schon vermeint, sich des konkreten Reichtums der anderen Dinge vergewissert zu haben.

Die sinnliche Gewißheit ist deshalb ein bewußtloses Wissen, weil sie meint, daß das Bewußtsein auf der einen Seite in Bezug auf den Gegenstand bloß akzidentiell sei und auf der anderen Seite von den Dingen feststellt, daß sie sind: Und alle Dinge sind ja, denn das Sein ist ja gerade die identische Merkmalseinheit. D.h. daß der Begriff alles Seienden gar nichts über die besonderen Dinge aussagt, sondern nur insofern über sie etwas aussagt, als er genau das bezeichnet, das allen gemeinsam ist und darum diese Dinge nicht in ihrer Spezifität trifft.

Das natürliche Bewußtsein beansprucht im abstrakten Begriff das Wissen der konkreten Welt und das absolut selbstgewisse Wissen zu sein. Die sinnliche Gewißheit beansprucht, unverrüttelbare Wahrheiten zu geben, die zugleich konkret sind. Das bedeutet, das natürliche Bewußtsein hat den Begriff des Wissens, insofern es die Erkenntnis des Absoluten beansprucht, aber insofern es natürlich ist, ist es bewußtlos, nämlich das Bewußtsein, das von seiner Entfremdung und Entäußerung in die Natur noch nicht sich emanzipiert hat. In der sinnlichen Gewißheit kommt das Bewußtsein gar nicht aus sich selbst heraus; das ist nur der falsche Anspruch. Deswegen spricht Hegel von subjektivem Dafürhalten. In Wirklichkeit ist es ganz bei sich selbst, nämlich im allerabstraktesten Allgemeinen, nämlich im allgemeinen Begriff des Seins und des Hier und Nun. Deshalb kann Hegel sagen:

„Das natürliche Bewußtsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens oder nicht reales Wissen zu sein." (Hegel, S. 66)

Das natürliche Bewußtsein ist zunächst einmal das, was er als die unmittelbar auftretende Wissenschaft bezeichnet, etwa die des Empirismus, also der

sinnlichen Gewißheit, die gegenüber den erkenntnistheoretischen Leer- Lehr-vorstellungen der transzendentalen Analytik für sich als sinnliche Gewißheit beansprucht, den materiellen Reichtum der Welt zu wissen; wobei also dieser materielle Reichtum der Welt identifiziert wird mit dem der Sinnenwelt. Das natürliche Bewußtsein ist das entfremdete Bewußtsein, denn Natur ist die Idee in ihrem Anderssein. Das natürliche Bewußtsein ist darum das bewußtlose Bewußtsein, insofern Natur, die Geist ist, die als Geist sich nicht weiß.

„Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit." (Hegel, S. 67)

Hier kommt die Formulierung von der Realisierung des Begriffs vor. Der bloße Begriff des Wissens ist der Begriff – das kann man beim natürlichen Bewußtsein genau sehen –, der seine Nichtidentität, das, was er nicht ist, noch außer sich hat, nämlich die Natur. Hier sind Geist und Natur, Begriff und Realität noch nicht zueinander vermittelt, wobei allerdings die Realität nur die Idee ist, die sich nicht als solche weiß, so daß in der Tat alles prästabilierte Wirklichkeit des Begriffs ist, entweder als Begriff, der als solcher sich weiß oder als Begriff, der als solcher sich nicht weiß.

Die Realisierung des Begriffs, die Hegel fordert, ist die immanente Erinnerung der Realität, des Natürlichen an sich selbst, der Rückgang des Geistes in sich selbst, insofern er fortschreitend als Geist sich erkennt. Der bloße Begriff wird real, insofern die Realität als Begriff sich erkennt und in der Tat ist dann alles reine Vermittlung und diese reine Vermittlung ist daseiende Abstraktion, ohne daß ihr Abstraktionscharakter aufgehoben wäre.

Es handelt sich in der Tat um einen auf die Spitze getriebenen Nominalismus, der sich gleichzeitig metakritisch zurücknimmt. Der Nominalismus sagt im Gegensatz zur scholastischen Theorie des Mittelalters, daß der Begriff ein bloßer flatus vocis ist, ein Allgemeines, das keine Existenz in den Dingen oder außer den Dingen hat, dem folglich kein konkretes Sein zugesprochen werden kann. Hegel macht nun die Erkenntnis von der Subjektivität der Begriffe, daß diese keine positive Existenz führen, nicht rückgängig. Im Gegenteil die Begriffe sind weiterhin reine Subjektivität und Vermittlung, Negation. Aber diese Negation ist das allein Wirkliche. Das bedeutet, Sein ist unwirklich, Begriff ist wirklich. Wirklich ist das, was nicht ist, sondern nur Vermittlung ist.

Das ist eine Umkehrung des Nominalismus, ohne daß es doch aber wiederum scholastische Theorie wäre. Jene Erkenntnis des Nominalismus von der reinen Subjektivität und Allgemeinheit der Begriffe wird nicht rückgängig gemacht, nur daß diese reine Subjektivität mittels eines Gewaltstreichs zur Alleinwirklichkeit hypostasiert wird.

Aller Idealismus ist ein Realismus des Begriffs. Der zur Realität gewordene Begriff ist die Idee. Im klassischen Sinn, bei Platon, ist diese Idee eine positive Existenz, ein zweites Reich außerhalb der sinnlichen Welt. Bei Hegel führen diese Begriffe resp. Ideen keine Existenz außerhalb der endlichen Welt, sondern sie sind deren Totalität selber. Wirklich sind sie, weil sie nicht existieren. Das ist das, was am Idealismus am schwersten nachzuvollziehen ist. Daß reine Negativität an sich selbst absolute Positivität ist. Denn die bestimmte Negation im natürlichen Bewußtsein, wenn das Bewußtsein das, was natürlich und daher nicht Bewußtsein an ihm ist, negiert, ist das Sich-selbst-Setzen des Bewußtseins. Darum ist die Negation die Position, denn Negation ist Thesis, Sich-selbst-Setzen. Dieser Begriff des Setzens — das Ich setzt Nicht-Ich, wie es in der Fichteschen Philosophie vorgeprägt ist — ist dafür entscheidend. Bei Hegel ist aber dieses Setzen Negation.

Das natürliche Bewußtsein ist unwahr deshalb, weil es das bewußtlose Bewußtsein ist, das Bewußtsein, das noch in seinem Anderessein ist und nur der affirmative Begriff von Wissenschaft, aber nicht deren konkrete Explikation selbst ist. Die Ausführung der Wissenschaft aber wäre die Aufhebung ihres bloßen Begriffs in die als nicht-begrifflich sich mißverstehende Realität, wodurch eben diese Realität sich als Begriff durchschauen würde. So kann Hegel sagen, daß dieser Weg, diese Bildungsgeschichte des Bewußtseins für es negative Bedeutung hat und ihm vielmehr als Verlust seiner selbst gilt, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert ja seinen bloßen Begriff, der eben jener bewußtlosen Realität analytisch starr sich gegenüber stellt und hebt sich in das auf, das es nicht zu sein wähnt. Dadurch durchschaut es sich als eben jenes, das es nicht ist, als Begriff. Das natürliche Bewußtsein verliert sich also in die unbewußte Realität, die dadurch zum wirklichen Bewußtsein wird. Bei Hegel kommt immer ein Topos, daß das Bewußtsein, der Begriff, das Allgemeine zum Konkret-Allgemeinen nur dadurch wird, daß es das einbezieht, was es nicht ist. Würde es dies draußen, außer sich lassen, wäre es kein wahrhaft Allgemeines, denn das Allgemeine bedeutet ja, daß es alles in und unter sich befaßt und nichts außer sich läßt. Wenn das Allgemeine nur irgendetwas außer sich hat, das ihm nicht zukommt, dann ist es doch schon wieder

ein Partikulares, auf Anderes bezogen und wäre darum ein Relatives und nicht Absolutes. Das natürliche Bewußtsein verliert auf dem Wege der Realisierung seines Begriffes seine Wahrheit. Dieser Wahrheitsverlust ist in Wirklichkeit der Einbezug der begriffslosen Realität in die Wahrheit. Das natürliche, begriffslose Bewußtsein, das das inhaltliche Wissen des konkreten Reichtums der sinnlichen Welt beansprucht, verliert eben diese beanspruchte Wahrheit in seiner Aufhebung in das, von dem es meint, daß es unwahr sei.

6.3 Der Weg des Bewußtseins

„Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angesehen werden oder eigentlicher als der Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realisierte Begriff ist." (Hegel, S. 67)

Das natürliche Bewußtsein wird in dem Maße zum wahren Bewußtsein, in dem es sich von dem emanzipiert, was Natur an ihm ist, also Nicht-Bewußtsein. Das ist allerdings mehr als bloße Skepsis, weil sie im Zweifel implizit Verzweiflung ist, ohne daß dies existentialistisch mißzuverstehen wäre. Hegel leistet hier etwa in Richtung auf den neuzeitlichen Skeptizismus à la Montaigne, eine Metakritik des radikalen, cartesischen Zweifels. Der Skepsis wirft er jedoch vor, daß diese nur an dieser oder jener vermeintlichen Wahrheit rüttele, in Wirklichkeit aber dieser Zweifel nicht die radikalen Konsequenzen habe, mit denen er angetreten sei, sondern am Ende die Sache nehme wie vorher. Das wäre nun an der Geschichte der Skepsis in der Neuzeit nachzuweisen.

Wir wollen das hier nur sehr einfach am Beispiel Descartes' andeuten: in der Tat Descartes bezweifelt alles, und kommt zu einer unbezweifelbaren Gewißheit, nämlich der des Zweifels und des Denkens selber. Er stellt sich von daher die Frage, wie man von dieser unzweifelhaften Gewißheit des Denkens zu einer richtigen und wahren Erkenntnis der Außenwelt kommen könne, wie man also ein Realitätsprinzip in seine Wahrnehmung einfügen könne, das etwa erlaubt zwischen Traum und Wirklichkeit zu unterscheiden. Descartes konstruiert nun eine absolute Substanz als deus ex machina und über diese Konstruktion behält er dann schließlich die traditionellen Vorstellungen bei, weil

ja diese traditionellen Vorstellungen, die er im radikalen Zweifel infrage gestellt hat, jetzt gewissermaßen mit göttlicher Segnung und Erkenntnisgarantie behaftet, fröhlich auf die Außenwelt losgehen können. Er hat im Grunde genommen nur eine methodische Rektifizierung des metaphysischen Überbaus geliefert, um die immer schon bestehende Erkenntnis und Wahrnehmung mit der Garantie von Unfehlbarkeit zu versehen. Der radikale Zweifel Descartes hat die allerdogmatischsten Kosequenzen. Er sieht am Ende die Welt genauso wie vorher, nur daß jetzt seine Wahrnehmung einen göttlichen Garantieschein hat.

Hegel will diesen radikalen Zweifel, der gleichwohl dogmatische Konsequenzen hat, durch das, was er als Verzweiflung bezeichnet, was also anscheinend eine Art totaler Zweifel ist, ersetzen. Was das heißt, läßt sich am besten an der ersten Erscheinungsform eben dieses natürlichen Bewußtseins, nämlich der sinnlichen Gewißheit, nachweisen.

Die sinnliche Gewißheit vermeint, das Besondere zu treffen, nimmt aber nur das Allgemeine wahr (so kommt Hegel zur „Wahrnehmung''). Das Allgemeine aber ist der Begriff und in diesem Falle, in der sinnlichen Gewißheit, der Begriff, der noch nicht einmal zu seiner Entäußerung gekommen ist, der Begriff, der also alles das, was außer ihm ist, außer sich hat, und ist darum der nichtrealisierte Begriff. Denn bei Hegel ist es ja so, daß die Entäußerung des Begriffs identisch ist mit der Aufhebung dieser Entäußerung. Es ist nicht so, daß der Begriff erst sich entäußert, um hernach diese Entäußerung rückgängig zu machen, sondern die Entäußerung des Begriffs ist die Aufhebung dieser Entäußerung. Die Entfremdung ist schon unmittelbar die Aufhebung dieser Entfremdung. Die Entfaltung des Begriffs in die Welt ist seine Entäußerung. Er wird zu dem, was er nicht ist, Natur. Auf der anderen Seite wirft Hegel eben hier dem abstrakten Begriff vor, daß er der noch unentfaltete und nicht realisierte Begriff ist. Die Entfaltung des Begriffs in die Welt ist zugleich auch seine Realisierung; sonst wäre nicht zu verstehen, daß der Begriff seine Realität nur in der Totalität dessen hat, was er nicht ist. In der Konsequenz schwindet bei Hegel schließlich eines dahin, an dem er immer noch festhalten will, nämlich der Unterschied zwischen Begrifflichem und Nichtbegrifflichem. Die entäußerte Realität ist die, welche nicht sich begriffen hat, und wenn sie sich durchschaut hat, ist sie Begriff.

Diese Identität des Begriffs mit sich selbst und seinem Widerspruch ist so vorzustellen, daß der Widerspruch selbst die Identität ist, nämlich insofern der Begriff sich ins Nichtbegriffliche entäußert, er überhaupt erst sich reali-

siert, indem er das Nichtbegriffliche in sich selbst einbegreift. Der Begriff bedarf zu seiner Wirklichkeit des Nichtbegrifflichen, das er selbst produziert und ohne diese Produktion des Nichtbegrifflichen ist er nicht.

Der Begriff ist nur in seiner Entäußerung, nur deshalb kann man sagen, die Entäußerung des Begriffs ist zugleich Realisierung. Das ist relativ leicht nachvollziehbar am spinozistischen Pantheismus, aus dem Hegel sich erst dynamisch herausreflektiert. Da wird etwa gesagt, Gott ist nur als seine Negation, nämlich als Totalität der Welt. Aber das ist jetzt wieder umzukehren, denn diese Negation ist ja nicht einfach Nihilismus. Wenn sie kein Nihilismus sein soll, dann muß ich sagen, daß Gott diese Negation ist. Wenn Gott nur ist als seine Negation und dieses nicht ein Nihilismus sein soll, so muß ich den Taschenspielertrick vollbringen, den die gesamte Theologie seit dem Nominalismus vollbringen muß, nämlich nachzuweisen, daß diese Negation umgekehrt Gott ist. Das ist in der Tat bei Hegel der Fall. Deswegen konnten dann die Linkshegelianer daran ansetzen, indem sie diesen gewissermaßen metaphysischen Taschenspielertrick durchschauten und sagten, in Wirklichkeit begründet Hegel nichts anderes als das Ende der Religion und den Tod Gottes. (22)

Die Negation des Absoluten selbst als das Absolute auszugeben, das ist der Taschenspielertrick des zur Totalität entfalteten transzendentalen Idealismus.

Die Negation des Absoluten ist das Endliche. Was ist Inbegriff des Endlichen? Die Tatsache, daß die Dinge vergehen, daß jemand sterben muß. Und dieses Sterben ist das, was über die Dinge, so wie sie hier und jetzt sind, hinausweist. Und weil es darüber hinausweist, sie also transzendiert, soll es das Absolute sein. (23)

Das gilt auch beim Tod des Begriffs. Die Negation, der Tod des Endlichen, ist die Position des Absoluten und das Leben des Unendlichen.

„Das natürliche Bewußtsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens oder nicht reales Wissen zu sein. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt vielmehr das für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist, denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit." (Hegel, S. 67)

Warum ist die Realisierung des Begriffs der Verlust seiner selbst? Hier hat Hegel das subjektive Dafürhalten des natürlichen Bewußtseins und das falsche

(22) Garaudy, Gott ist tot: das System und die Methode Hegels, Frankfurt 1965
(23) Vgl. Hegel, Werke: Logik II, Frankfurt 1970

Selbstbewußtsein, das das natürliche Bewußtsein als ein bewußtloses Bewußtsein über sich selbst hat, in die Totalität miteinbezogen.

Wenn Hegel sagt: „denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit", dann kann man sich zu Recht fragen: Wie kann etwas seine Wahrheit verlieren, was gar keine Wahrheit hat? Es verliert aber deshalb seine Wahrheit, weil sich hier das Bewußtsein in das entäußert, was es nicht ist. Das natürliche Bewußtsein entäußert sich in die Natur, also in das, was es nicht ist. Aber indem es sich in die Natur entäußert, in das, was es nicht ist, hebt es zugleich diese Entäußerung auf. Denn die Entäußerung in die Natur ist die Produktion der Natur durch das Bewußtsein. Das Bewußtsein setzt die Natur, sein Nichtidentisches und dieses Setzen der Natur, dieses Produzieren der Natur ist die freie Tat des Bewußtseins selber. Das Bewußtsein produziert mit Bewußtsein das, was es nicht ist. Es macht mit Bewußtsein Geschichte. Das bedeutet, dieser Weg der Entäußerung ist zugleich deshalb die Aufhebung der Entäußerung, weil die Natur nicht etwas ist, von dem es abhängig wäre, sondern sein eigenes Produkt. Und in der Produktion des Nichtidentischen, in der Thesis, durchschaut es dieses Nichtidentische als sein Produkt (als das, was im realen Geschichtsprozeß der kapitalistischen Gesellschaft die individuellen Produzenten aufgrund des Fetischcharakters, der durch die Realisierung der Wertsubstanz erzeugt wird, nicht durchschauen).

Die sinnliche Gewißheit spricht nicht von einem empirischen Individuum, sondern davon, daß dieses natürliche Bewußtsein das Bewußtsein ist, das erkennt, daß es immer nur abstraktes Selbstbewußtsein war, so daß es schließlich beim Selbstbewußtsein auch anlangt. Und dann ist die Frage, wie deduziert dieses Selbstbewußtsein in bestimmter Negation seiner selbst aus sich selbst heraus das Nichtidentische? Und diese Produktion des Nichtidentischen ist seine Entäußerung in das, das es nicht ist und zugleich die Aufhebung dieser Entäußerung durch diese autonome Produktion. Denn diese Produktion, abstrakte Arbeit, besagt, daß das, was aus reiner Identität heraus abgeleitet wird, und sich dieser gegenüberstellt, nichts anderes sein kann als diese reine Identität. Denn aus reiner Identität kann, wenn es außerhalb dieser Nichtidentisches gibt, nichts anderes folgen als reine Identität.

„Sondern er ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nichtrealisierte Begriff ist." (Hegel, S. 67)

7. Der Fortgang zum wahren Wissen

7.1 Kommentar IV.1: Bestimmte Negation und positive Transzendenz

„Dieser sich vollbringende Skeptizismus ist darum nicht dasjenige, womit wohl der ernsthafte Eifer um Wahrheit und Wissenschaft sich für diese fertig gemacht und ausgerüstet zu haben wähnt; nämlich, mit dem Vorsatze, in der Wissenschaft auf die Autorität (hin) sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Überzeugung zu folgen oder, besser noch, alles selbst zu produzieren und nur die eigene Tat für das Wahre zu halten." (Hegel, S. 67)

Der „sich vollbringende Skeptizismus" ist der sich aufhebende Skeptizismus, über die Skepsis hinausgelangende Skeptizismus. Hier kritisiert Hegel das in der Skepsis enthaltene aufklärerische Wissenschaftsbewußtsein, die Ablehnung jeglicher fremden Autorität, die dazu führt, nur die eigene Tat für das Wahre zu halten.

„Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft. Jener Vorsatz stellt die Bildung in der einfachen Weise des Vorsatzes als unmittelbar abgetan und geschehen vor; dieser Weg aber ist gegen diese Unwahrheit die wirkliche Ausführung." (Hegel, S. 67/68)

Hier haben wir das Element der Bildungsgeschichte, das nichts anderes besagt als die Bildung des natürlichen Bewußtseins zum absoluten Wissen. Wissenschaft ist erst das absolute Wissen, d.h. dasjenige Wissen, dessen Allgemeinheit so konkretisiert ist, daß sie alles Besondere als Moment enthält. Es ist dasjenige Wissen, das so absolut ist, daß es nichts mehr außer sich hat. Es ist reine causa sui und hat sich deshalb als sich selbst produzierendes Wissen begriffen. „Jener Vorsatz", sich nicht auf die Autorität anderer zu verlassen, „stellt die Bildung in der einfachen Weise des Vorsatzes als unmittelbar abgetan und geschehen vor", ist also wiederum bloß affirmativ. Das ist ein entscheidendes Element hier immer gewesen, bloß gewissermaßen Autonomie zu behaupten, „dieser Weg aber ist gegen diese Unwahrheit die wirkliche Ausführung". Hegel kritisiert immer wieder, daß dieses Element der Ausführung, der Realisierung, vergessen ist. Damit macht er der gesamten europäischen Metaphysik und speziell dem aus der nominalistischen Tradition – sei es aprioristisch, sei es empiristisch – sich herausbildenden Begriff des Allgemei-

nen zum Vorwurf, daß dieses Allgemeine nur formal ist und die konkreten Inhalte außer sich läßt. Das meint er mit diesem Begriff der Ausführung. Die konkreten Inhalte einzubegreifen, heißt, sowohl sie aus diesem Allgemeinen, aus dieser abstrakten Identität, aus diesem rein tautologischen Selbstbewußtsein zu produzieren, als auch das Besondere in dieses Allgemeine zu integrieren.

„Der eigenen Überzeugung folgen ist allerdings mehr, als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Überzeugung ist nicht notwendig der Inhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrtums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Überzeugung im Systeme des Meinens und des Vorurteils zu stecken, unterscheidet sich voneinander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern Weise beiwohnt. Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins richtende Skeptizismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt, welche es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtsein, das *geradezu* ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der Tat dessen unfähig ist, was es unternehmen will." (Hegel, S. 68)

Damit bezieht er sich auf jenes Bewußtsein, das aus dem Dilemma der bloßen Meinung herauszukommen glaubt, wenn es die Erkenntnis seiner transzendentalen Kritik unterwirft.

„Die *Vollständigkeit* der Formen des nicht realen Bewußtseins wird sich durch die Notwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben. Um dies begreiflich zu machen, kann im allgemeinen zum Voraus bemerkt werden, daß die Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseins in seiner Unwahrheit nicht eine bloße *negative* Bewegung ist. Eine solche einseitige Ansicht hat das natürliche Bewußtsein überhaupt von ihr; und ein Wissen, welches diese Einseitigkeit zu seinem Wesen macht, ist eine der Gestalten des unvollendeten Bewußtseins, welche in den Verlauf des Weges selbst fällt und darin sich darbieten wird. Sie ist nämlich der Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht und davon abstrahiert, daß dies Nichts bestimmt, das Nichts *dessen* ist, *woraus es resultiert.* Das Nichts ist aber nur genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahrhafte Resultat; es ist hiemit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Inhalt.*" (Hegel, S. 68)

Die Bildungsgeschichte des Bewußtseins zur Wissenschaft hat Hegel beschrieben als den Weg der radikalen Verzweiflung des sich vollbringenden Skeptizismus. Darunter versteht er eine Darstellung aller Erscheinungsformen des nicht wahrhaften Bewußtseins. Also jener Erscheinungsformen des Bewußtseins, deren Begriff noch nicht realisiert ist, deren Allgemeinheit immer noch so abstrakt ist, daß sie noch Konkret-Besonderes außer sich hat.

„Die Vollständigkeit der Formen des nicht realen Bewußtseins wird sich durch die Notwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben.'' Diese Vollständigkeit der Formen des nicht wahrhaften Bewußtseins ist das wahre Bewußtsein. Hier entfaltet Hegel seinen Begriff der Totalität, demzufolge die Momente des nicht wahren Bewußtseins – es ist nicht wahr, insofern es jeweils ein bloßes Moment, eine beschränkte endliche Erscheinungsform des Bewußtseins ist – in ihrem notwendigen Zusammenhang betrachtet, die Totalität des wahren Bewußtseins ergeben. Die unwahren Momente sind insofern wahr, als sie die Bildungselemente der Totalität des wahren Selbstbewußtseins sind. In ihrem Zusammenhang sind sie Momente von Wahrheit. Diesen spekulativen Begriff der Totalität der Wahrheit und ihrer Momente sucht Hegel mit der Konzeption der bestimmten Negation zu entfalten. Diese, die das Thema probandum et probatum seiner Philosophie ist, verspricht seine Philosophie zu leisten; sie vermag aber an keiner Stelle, sie zu deduzieren.

„Um dies begreiflich zu machen, kann im allgemeinen zum Voraus bemerkt werden, daß die Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseins in seiner Unwahrheit nicht eine bloße negative Bewegung ist.'' (Hegel, S. 68)

Negation soll für Hegel die Selbstnegation des reinen Bewußtseins sein. Dieses Negieren des Bewußtseins ist sein positives Anderswerden, die Natur, das, was nicht Bewußtsein ist, die endliche Welt. D.h. die Negation ist die Thesis des Endlichen: Ich setzt Nicht-Ich, diese Fichtesche Bewegung ist in der Hegelschen notwendig aufgehoben, weil das Ding an sich, jenes abstraktmaterielle Substrat, in reines Denken aufgelöst worden ist.

Was Hegel hier behauptet, ist, daß das Unwahre, die Totalität aller Unwahrheiten, die Totalität alles nicht wahrhaften Wissens, das wahre Wissen ist. Es gibt Wahrheit nur ex negativo, nämlich als das Wissen dessen, was das Unwahre ist, so wie es Freiheit nur ex negativo, als die Einsicht in die Notwendigkeit gibt. Das heißt, es gibt nur den so und nicht anders beschaffenen und nicht anders sein könnenden Zusammenhang aller Dinge. Wahrheit ist nur die Einsicht in die Totalität dessen, was unwahr ist. Freiheit ist die Einsicht in die Notwendigkeit. Nun behauptet Hegel vom natürlichen Bewußtsein, daß

diesem die Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseins — in seiner Unwahrheit, wie es hier noch heißt — als bloß negative Bewegung gälte.

Hegel wirft dem Skeptizismus vor, daß dieser in der Tat eine Kritik, wie Hegel sie in der sinnlichen Gewißheit geleistet hat, ansatzweise vollziehen könnte, aber dabei stehenbleiben mußte, zu erweisen, daß die sinnliche Gewißheit nicht jene Gewißheit ist, für die sie sich hält, sondern im Grunde genommen nichts erkennt, sondern bei sich selbst in ihrer abstrakten Allgemeinheit geblieben ist.

Skepsis in der Hegelschen Philosophie ist abstrakte Negation. Negation aber ist für Hegel Reflexion, Vermittlung. Da die Skepsis gegenüber dem positiven analytischen Verstand die Negation zum Prinzip erkoren hat, ist sie schon eine Erscheinungsweise der Dialektik. Sie ist aber, wie Hegel sagt, eine verständige Erscheinungsform der dialektischen Vernunft. D.h. eine nicht dialektische Erscheinungsweise der dialektischen Vernunft, insofern sie nicht spekulativ ist, in die Negation nicht die Position aufnimmt, die Negation nicht als die Bewegung begreift, in welcher das Nichtidentische gesetzt wird und die Negation nicht als Prinzip der Produktion begreift. Wenn der Skeptizismus noch heutzutage häufig als ein unwiderstehlicher Feind alles positiven Wissens überhaupt, und somit auch der Philosophie, insofern es bei dieser um positive Erkenntnis zu tun ist, betrachtet wird, so ist dagegen zu bemerken, daß es in der Tat bloß das endliche, abstrakt verständige Denken ist, welches den Skeptizismus zu fürchten hat und demselben nicht zu widerstehen vermag, wohingegen die Philosophie das Skeptische als ein Moment in sich enthält, nämlich als das Dialektische. Die Philosophie bleibt dann aber bei dem bloß negativen Resultat nicht stehen, wie dies beim Skeptizismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d.h. als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses als Resultat zugleich das Positive. Denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich und ist nicht ohne dasselbe. Dies aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des Spekulativen oder positiv Vernünftigen.

Die erste Form des Logischen ist der analytische Verstand, der einer skeptischen Negation unterzogen wird als der zweiten Form dieses Logischen. Die skeptische Negation hat ein falsches Bewußtsein von sich selber insofern, als sie nicht begreift, daß sie die Negation von etwas ist und darum, das, das sie negiert hat, auch in sich aufgehoben hat und somit bestimmte Negation ist. Aus dem Totalitätsbegriff des Spinoza wird im Begriff der bestimmten Nega-

tion das „omnis determinatio est negatio" hinübergeholt. D.h. also, die Negation ist, im Zusammenhang von Totalität und ihren Momenten begriffen, Determination deshalb, weil die positive Bestimmung von etwas zugleich dessen Ausschließen von allem anderen ist, das es nicht ist. Wenn ich etwas positiv bestimme, schließe ich von diesem Etwas zugleich alle anderen möglichen Momente aus, so daß dieses positive Bestimmen zugleich eine Negation ist. Wenn ich etwas positiv bestimme, bestimme ich es gegen etwas anderes, das es nicht ist. Eine res finita, ein endliches Ding, sagt Spinoza, ist es nur in Beziehung auf ein anderes, endliches Ding von derselben Natur, das es nicht selber ist. Bestimmte Negation heißt für Hegel, daß diese Negation nicht abstrakt ist, und damit unbestimmt, sondern bestimmt durch das, das sie negiert.

Hegel überführt den Skeptizismus, den skeptischen Verstand, die verständige Erscheinungsweise der dialektischen Vernunft in die spekulative Vernunft, in die bestimmte Negation, in die positive Vernunft. Die Skepsis enthält Dialektik nur als ein abstraktes Prinzip in sich, das der Negation. Indem Hegel diese Negation überführt in die positive spekulative Vernunft, sistiert er zugleich die Bewegung der dialektischen Vernunft, die der Negation, mit denselben Mitteln, mit denen er die Skepsis kritisiert.

Wenn man das bezieht auf die Bildungsgeschichte des natürlichen Bewußtseins zur Wissenschaft, zum absoluten Wissen, dann wird man feststellen, daß Hegel damit beginnt, jene ersten Erscheinungsformen des natürlichen Bewußtseins — die sinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung und die Verstandeskraft — als Formen eines tautologischen, analytischen, d.h. inhaltlich leeren Selbstbewußtseins, als eine abstrakte Identität, die nur sich auf sich selbst bezieht, zu entlarven. Hegel gelangt dann nach der Analyse dieser drei Erscheinungsformen zum Selbstbewußtsein.

„In den bisherigen Weisen der Gewißheit ist dem Bewußtsein das Wahre etwas anderes als es selbst. Der Begriff dieses Wahren verschwindet aber in der Erfahrung von ihm; wie der Gegenstand unmittelbar *an sich* war, das Seiende der sinnlichen Gewißheit, das konkrete Ding der Wahrnehmung, die Kraft des Verstandes, so erweist er sich vielmehr nicht in Wahrheit zu sein, sondern dies *Ansich* ergibt sich als eine Weise, wie er nur für ein anderes ist; der Begriff von ihm hebt sich an dem wirklichen Gegenstande auf oder die erste unmittelbare Vorstellung in der Erfahrung, und die Gewißheit ging in der Wahrheit verloren." (Hegel, S. 133)

Letzteres bezieht sich auf die Wahrheit, daß das Bewußtsein nur sich selbst zum Gegenstande hatte — aber nicht bewußt —, sondern von sich das falsche

Bewußtsein hatte, die Gewißheit dessen zu besitzen, was nicht Bewußtsein, sondern konkrete Welt ist. Das bedeutet, das Bewußtsein hatte anstatt empirische oder synthetische Urteile a posteriori über den Reichtum der sinnlichen Welt zu fällen, im Grunde genommen nur analytische Urteile gefällt, mit dem falschen Bewußtsein, konkret die Erfahrung der Sinnenwelt wiederzugeben.

Analytisch ist dieses Urteil deshalb, weil das Bewußtsein im Grunde genommen nur in seiner inhaltsleeren, formalen Allgemeinheit und Notwendigkeit verharrt war. Dies ist gegen den Empirismus gerichtet, wie es ja bei Kant schon angelegt ist, daß nämlich die Erfahrung der Sinnenwelt nicht durch einen Verzicht gleichsam aufs Denken und nicht durch eine begriffslose Rezeption sinnlicher Daten mittels Affektion geleistet werden kann. Sondern die Erfahrung ist im emphatischen Sinn aus dieser Sinnenwelt nur vermittelt durch einen kategorialen Begriffsapparat.

Die sinnliche Erfahrung ist nicht einfach begriffslose Rezeption, sondern ihr gehört im emphatischen Sinn Denken, also die Tätigkeit des Begriffs, zu. Begriffe, sagt Kant, ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. (24) Die sinnliche Erfahrung ist nicht die begriffs- und bewußtlose, gewissermaßen interpretationsfreie Registratur von Tatsachen. Zur sinnlichen Wahrnehmung gehört in der Tat schon ein hochintellektueller begrifflicher Kategorienapparat, der wie bei Kant z.B. die Funktion hat, jene Sinnesdaten überhaupt erst zur Tatsachen- resp. Erscheinungswelt mittels jener allgemeinen und notwendigen und darum für Kant apriorischen Formen der Anschauungen und Verstandeskategorien zu organisieren. Das taucht bei Kant als Konstitutionsproblematik auf.

In der Tat ist es richtig, gegen den Skeptizismus einzuwenden, daß die Negation von etwas, die durch dieses Etwas bestimmte Negation ist und als bestimmte Negation in der Abhängigkeit von diesem Etwas steht. Sie hat ein Element der Position deshalb an sich, weil sie die Negation dieses und nicht eines anderen Etwas ist und insofern dieses Etwas in sie aufgehoben ist.

Die Erscheinungsformen des natürlichen Bewußtseins sind also in Wirklichkeit nur analytische Erscheinungsformen des Selbstbewußtseins. Wenn die bestimmte Negation deshalb bestimmt ist, weil sie die Negation von etwas und damit von etwas Bestimmtem ist, dann muß man an Hegel die Frage stellen: Wie kann denn die Negation von etwas, das gerade als etwas Unbestimmtes bestimmt ist, und das gerade Nichts ist, wie kann die Negation dessen eine

(24) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 51 / B 75

bestimmte Negation sein? Man muß fragen: Wie kann die Negation von analytischen Sätzen eine immanente Synthesis darstellen und damit Inhalt ergeben?

Die abstrakte Allgemeinheit ist inhaltsleer. Der Empirismus macht sogenannte Existenzaussagen über die Dinge. Er unterscheidet zwischen dem, das ist und dem, das nicht ist. Indem er so verfährt, stellt er das an den Dingen fest, was ihnen allen gemeinsam ist. Er betrachtet die Dinge nur, insofern sie sind oder nicht sind. Indem er am Seienden das Sein gleichsam feststellt, abstrahiert er gerade von der besonderen Beschaffenheit. Denn die identische Merkmalseinheit aller seienden Dinge ist gerade die, daß sie sind. Gerade das trifft nicht die differencia specifica dieser Dinge. Wenn ich von etwas sage ,es ist', dann spreche ich nicht etwas spezifisches von diesem Ding aus, sondern das, was es mit allen anderen seienden Dingen gemeinsam hat, nämlich die Tatsache, zu sein. Das ist also etwas ganz Abstraktes. Damit spricht dieses Bewußtsein eine allgemeine Abstraktion aus, die in Wirklichkeit inhaltsleer ist.

Denn das Allgemeine ist Begriff und damit ist das Bewußtsein nur bei sich selber. Ergo hat es gerade die differencia specifica, die die besonderen Dinge an sich selbst haben und in ihrem Verhältnis zum Bewußtsein wiederum, nicht getroffen.

Hegel versteckt im Grunde genommen das Problem, wenn er sagt:

„Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahrhafte Resultat; es ist hiermit selbst ein bestimmtes und hat einen Inhalt." (Hegel, S. 68)

Wenn Hegel durch die Kritik der sinnlichen Gewißheit, der Wahrnehmung und der Verstandeskraft zu dem Ergebnis kommt, daß diese in Wirklichkeit keine synthetischen Urteile a posteriori, sondern nur analytische Urteile ausstellen, dann wird man fragen müssen, wie denn die Negation des Unbestimmten — und das abstrakt Allgemeine ist ja gerade das Unbestimmte — bestimmte Negation sein kann. Das löst Hegel nur durch jenen Trick, der darin besteht, daß er sagt, es ist gerade die Bestimmung des Unbestimmten, unbestimmt zu sein und durch diese Bestimmung ist es wieder etwas Begrenztes, Endliches und etwas Nichtidentisches und damit etwas Besonderes. D.h. das abstrakt Allgemeine ist deshalb ein Endliches, weil es ein nicht wahrhaft Allgemeines ist, d.h. nicht alle bestimmten Dinge in sich einbegreift und gewissermaßen nur ein bestimmtes Ding neben anderen bestimmten Dingen ist, nur mit der Bestimmtheit, unbestimmt zu sein, also doch partikular deshalb ist, weil es alle anderen Dinge von sich ausschließt und so sich ihnen entgegensetzt.

Was hat dieses Programm nun mit der Frage nach der ,immanenten Synthesis' zu tun?

Was ist Analytik im Kantischen Sinn? Kant sagt: ein analytischer Satz ist ein solcher, dessen Wahrheit Leibniz zufolge nach dem Prinzip des Widerspruchs eingesehen werden können soll.

Das ist ein Prinzip, das heute in der modernen Sprachanalytik (analytical philosophy) in Zweifel gezogen worden ist, da es das voraussetzt, was überhaupt erst bewiesen werden soll. Wenn ich z.B. sage: ,Alle Körper sind ausgedehnt' und dieser Satz mit Allgemeinheit und Notwendigkeit wahr sein soll, dann muß ich zwischen den beiden Wortzeichen ,Körper' und ,ausgedehnt' eine bestimmte logische, also nicht erst empirisch zu verifizierende Bestimmung behaupten. Gemäß dem Prinzip des Widerspruchs muß ich behaupten, daß das Subjekt ,Körper' mit dem Prädikat ,nicht ausgedehnt' nicht zu verbinden ist. Denn ich muß in logischer Argumentation nachweisen können, daß der Satz ,Alle Körper sind ausgedehnt' seine Negation — ,Es gibt Körper, die nicht ausgedehnt sind' — in der Tat auch ausschließt.

Nach Kant ist aber ein analytischer Satz ein solcher, dessen Prädikatsbegriff im Subjektbegriff soll enthalten sein können. Das bedeutet, wenn wir es jetzt daraufhin zusammenfassen: bei einem analytischen Satz genügt eine bloße Analyse der Begriffe, um die Wahrheit dieses Satzes einsehen zu können. Spezifischer, es genügt eine Analyse des Subjektbegriffs; und ein Satz, dessen Wahrheit allein aus der Analyse des Begriffs folgt, ist mit Allgemeinheit und Notwendigkeit wahr, weil er ja nicht mit den Zufälligkeiten der raumzeitlich strukturierten Erscheinungswelt, der empirischen Wirklichkeit behaftet ist.

Kant löst dieses Problem dadurch, daß bei ihm die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung identisch sind mit Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. (25) Dies betrifft allerdings diese Gegenstände nur ihrer Form nach, insofern sie unter diesen Bedingungen stehen, d.h. ich fälle inhaltliche Urteile, die gleichwohl mit Allgemeinheit und Notwendigkeit sollen gelten können, also synthetische Urteile a priori, indem ich etwas aussage über die subjektiven Bedingungen, unter denen ein jeder Erfahrungsgegenstand notwendig steht, wenn er denn überhaupt soll erfahren werden können, nämlich Raum, Zeit und Verstandeskategorien. Ein Gegenstand, der nicht räumlich strukturiert ist, den gibt es nicht, und er ist darum auch nicht

(25) Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 197

Gegenstand meiner Erfahrung; aber Raum, hat Kant nachgewiesen, ist eine Bedingung im Subjekt. Diese ist also transzendental. Das bedeutet: Wenn ich eine Aussage über den Raum, also eine geometrische Aussage, mache, dann sage ich zugleich etwas aus über die Gegenstände der Erfahrung, nämlich insofern sie mit Notwendigkeit unter den Bedingungen des Raumes stehen und habe damit Kant zufolge etwas Inhaltliches ausgesagt. Allerdings habe ich damit etwas Inhaltliches ausgesagt, das betreffs dieser Gegenstände selbst wiederum formal ist, denn alle Gegenstände der Erfahrung, unabhängig von ihrem spezifischen Inhalt, stehen unter den Bedingungen des Raumes. Von daher spielen für Kant natürlich immer noch die synthetischen Urteile a posteriori – nämlich nach der jeweiligen spezifischen empirischen Beschaffenheit dieser Gegenstände zu fragen – eine Rolle.

Wie stellt sich nun in Wirklichkeit das Problem der synthetischen Urteile a priori, d.h. auf die Hegelsche Philosophie bezogen das Problem der immanenten Synthesis, dar? Die Analyse des Begriffs ist für Hegel das Problem der bestimmten Negation. Sie liefert nämlich nicht nur abstrakte, formale, inhaltsleere Allgemeinheit und Notwendigkeit, sondern ist zugleich die Synthese des Nichtbegrifflichen, so daß aus der Analyse des Begriffs die konkreten Inhalte der Welt folgern. Diese konkreten Inhalte sind, da sie aus der Begriffsanalyse, aus dem Subjektbegriff sich mit Allgemeinheit und Notwendigkeit ergeben, in der Tat selbst begriffliche Momente.

Indem Hegel mit dem Problem der bestimmten Negation aus der Analyse des reinen Begriffs die ganze nichtidentische Welt in immanenter Synthesis produzieren will, wird die gesamte Logik ein kategorisches, mit Allgemeinheit und Notwendigkeit geltendes Urteil und damit ein einziges analytisches Urteil. Das bleibt eine in sich selbst kreisende Tautologie, da Hegel aus dem reinen Begriff, aus reiner inhaltsloser Identität an keiner Stelle das Nichtidentische ableiten kann.

„Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahrhafte Resultat; es ist hiermit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Inhalt.*" (Hegel, S. 68)

Das Nichts aber, das die skeptische Erscheinungsweise der Dialektik feststellt, führt zu der Frage, ob es sich um eine bestimmte Negation handeln kann, wenn das, woraus die Negation herkommt, selbst Nichts ist und damit unbestimmt. Dieses Problem der immanenten Synthesis kann Hegel auch in der Logik nur bewältigen, indem er nachweist, daß es die Qualifikation des nichtigen Seins ist, unbestimmt zu sein, und daß die Unbestimmtheit seine

Bestimmung ist. Insofern dieses seine Bestimmung ist, ist es positiviert worden, ein Endliches, das gegen anderes Endliches steht, und insofern ist es Etwas und nicht mehr Nichts. Der somit gewonnene Inhalt ist aber Inhaltslosigkeit.

Insofern das Bewußtsein sich selbst zum Gegenstand hat und dies nicht bloß ein analytisches Urteil sein soll, müssen alle Gegenstände der Welt Bewußtsein sein.

Im Selbstbewußtsein hat das Bewußtsein sich selbst zum Gegenstand. Es ist damit eine erste Erscheinungsform des Geistes, weil der Geist jenes ist, das in allen Erscheinungsformen der seienden Dinge sich selbst wiedererkennt.

Hegels Kritik an der skeptischen Erscheinungsform der Dialektik stellt sich also so dar: die Bildungsgeschichte des natürlichen Bewußtseins zur Wissenschaft des absoluten Wissens ist die Kritik des analytischen Verstandes auf jeder Stufe dieses Fortgangs. Sie ist die Kritik, die bestimmte Negation der formalen Abstraktion, welche sich als immanente Synthesis der Deduktion des totalen Inhalts aus dem reinen Begriff darstellt.

Das bedeutet: bestimmte Negation ist auf jeder Stufe bestimmte Negation einer Erscheinungsform und damit unwahren, weil eben determinierten, Erscheinungsform des Wissens. Anders gesagt: nur durch bestimmte Negation kann die vollständige Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseins in seiner Unwahrheit eine immanente Synthesis sein. Bestimmte Negation – das ist der Gedanke dabei – negiert auf jeder Stufe bestimmte und deshalb unwahre Erscheinungsformen des Wissens; aber diese selbst sind auf jeder Stufe formale Abstraktionen, deren Borniertheit gerade darin besteht, ein begrenztes, nämlich die konkreten Inhalte noch nicht vollständig integriert habendes Allgemeines zu sein und darum noch mit Elementen formaler Analytizität durchsetzt zu sein. Die bestimmte Negation der formalen Abstraktion ist die dargestellte Totalität der bestimmten Erscheinungsformen des Wissens und damit die Bildungsgeschichte des natürlichen, nicht sich selbst bewußten Bewußtseins zur Wissenschaft des absoluten Selbstbewußtseins.

„Der Skeptizismus, der mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob und was ihm etwa Neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen. Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.

Das *Ziel* aber ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortganges gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht." (Hegel, S. 68/69)

Hegel fragt also nach dem, was Wahrheit, nämlich die adaequatio intellectu et rei, die Übereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstand, ist. Daß dazu allerdings eine prozessuale Deduktion, eine als Prozeß sich begreifende und als solche in der Erscheinungswelt darzustellende Synthesis notwendig sei, das ist gewissermaßen das Revolutionierende in der Hegelschen Philosophie. Denn jene Adäquation des conceptus rei mit der res war in der Scholastik apriorisch dadurch garantiert, daß das göttliche Allgemeine, das Wesen der Dinge als konkrete Universalie diesen Dingen selbst immanent war, während sie in dem neuzeitlichen Apriorismus garantiert war durch die Bürgschaft Gottes mittels eingeborener Ideen von einer wahren Erkenntnis der Außenwelt. Die Frage, wie denn überhaupt diese prozessual sich herstellt, wurde gar nicht gestellt, auch die Kantische Konstitution ist in Wirklichkeit kein Prozeß. Denn jene apriorischen Formen der Anschauung und Kategorien des Verstandes haben immer schon vorgängig in einer ursprünglich synthetischen Leistung der transzendentalen Apperzeption diese Adäquation des Begriffs mit dem Gegenstand geleistet.

Hegel fragt zum ersten Mal danach, wie denn eine solche Adäquation sich auch genetisch, als Prozeß und deshalb in den Erscheinungsformen selber, herstellt, wobei auf der anderen Seite die Erscheinungsformen zu diesem Zwecke integriert werden in den Geltungsmodus von Allgemeinheit und Notwendigkeit. Es ist das Paradoxon eines gleichsam apriorischen Prozesses, den Hegel damit darstellen will. Er geht davon aus, daß durch eine dialektische Kritik, die der Begriff an dem Gegenstand und der Gegenstand an dem Begriff übt, diese auf den Stufen, da sie nicht in Adäquation oder Identität zueinander stehen, diese ihre Nichtidentität reflektiert und dadurch die Identität beider hergestellt wird. Für Hegel ergibt so die Reflexion der Nichtidentität jeweils die neue Stufe der Identität, der Adäquation mit dem Gegenstand. D.h. das Ziel, das auch Hegel anvisiert, ist die Adäquation, die Übereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstand, nur, daß er jetzt zum ersten Mal versucht aufzuzeigen, wie der Prozeß dieser Adäquation sich zu vollziehen hätte.

„Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam und auf keiner frühern Station Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein

hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissen werden ist sein Tod." (Hegel, S. 69)

Das Ziel ist da, wo es nicht mehr über sich hinauszugehen nötig hat, wo der Begriff nicht sich selbst transzendieren muß, um dem Gegenstand sich anzupassen, wo die Identität von Subjekt und Objekt und damit die Vernunft schon hergestellt ist und wo – „über allen Gipfeln ist Ruh" – die mephistophelische Rastlosigkeit des reinen Begriffs zur Ruhe gekommen ist.

Das natürliche Leben – die Idee in ihrem Anderssein, der entäußerte und entfremdete Begriff – vermag deshalb sich nicht selbst zu transzendieren, weil es das völlig Heteronome ist. Zu transzendieren vermag es allein der Begriff, aber insofern der Begriff das unmittelbare Dasein des natürlichen Lebens transzendiert, transzendiert dieses sich selbst, insofern es als Begriff sich begreift. Immerhin: zunächst ist es das, was nicht Begriff ist, nicht Idee ist, eben Natur. Der Tod ist die fremde Gewalt, die ihm widerfährt. Der Tod ist hier schon Element von Aufhebung der beschränkten, bornierten, begrenzten und bestimmten Unmittelbarkeit des Daseins. Der Tod hat damit zwar keine positive transzendente Existenz, wie eine unveränderliche Idee, aber auch keine positive empirische Existenz. Er ist dynamisierte Transzendentalität, Totalität. Damit ist der Tod – vielmehr schlecht christlich gesagt – jenes Element, das uns aus dem endlichen ins unendliche Leben transportiert.

Der Begriff treibt das unmittelbare Dasein des natürlichen Lebens über sich selbst hinaus, insofern er dieses Dasein vermittelt hat und sich dadurch dieses unmittelbare Dasein als begriffliche Vermittlung begreift. Von daher ist jenes ‚Alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche ist vernünftig' zu verstehen.

In der Marxschen Theorie und auch ansatzweise bei den Junghegelianern wurde dies dahingehend gewendet, daß dieses ‚Alles Wirkliche ist vernünftig, alles Vernünftige ist wirklich' nicht schon als Aussage über das, was ist, begriffen wird. Vielmehr soll die Identität von Vernunft und Wirklichkeit, von Subjekt und Objekt als Imperativ aufzufassen sein. Sie sei etwas, das überhaupt erst zu leisten ist, und zwar durch eine materielle revolutionäre Praxis. Die Einsicht in die Notwendigkeit sei zwar eine Bedingung der Möglichkeit von Freiheit, aber nicht schon deren Aktualität selber.

Zurück zu Hegel. Das natürliche Dasein wird transzendiert durch eine ihm fremde Gewalt, den Begriff. Der Tod des natürlichen Daseins ist dessen bestimmte Negation durch den reinen Begriff.

„Das Bewußtsein aber ist für sich selbst ein *Begriff*, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte und, da ihm dies Beschränkte ange-

hört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, *neben* dem Beschränkten." (Hegel, S. 69)

Wie Heidegger in „Sein und Zeit" sagt, daß das Sein das Transzendens schlechthin sei, so ist hier der Begriff das Transzendens selbst. Der Begriff ist im Gegensatz zum nichtbegrifflichen natürlichen Leben imstande, sich selbst zu transzendieren. Das macht seine Autonomie aus; sich selbst zu transzendieren heißt, seine bestimmten, darum beschränkten und endlichen Erscheinungsformen zu übersteigen. Das Bewußtsein ist imstande, sich selbst aufzuklären, sich selbst Mündigkeit zu verschaffen. Es ist autonom dadurch, daß es imstande ist, sich selbst zu befreien, seine Heteronomie aufzuheben. So wie bei Marx – allerdings aus anderen und nicht solch idealistischen Gründen – das Proletariat imstande ist, sich selbst zu befreien, so ist das Bewußtsein in der Lage, sich selbst begrifflich zu transzendieren.

Im Gegensatz zum natürlichen Dasein, das durch den Begriff transzendiert werden muß, ist das Bewußtsein imstande, sich selbst zu transzendieren, da es selbst Begriff ist. Auf der anderen Seite ist dieses natürliche Leben entfremdeter Begriff. Sodaß Hegel sagt: Indem das Bewußtsein selbst seine eigenen beschränkten endlichen Erscheinungsformen transzendiert, dadurch also unmittelbar ein „Hinausgehen über das Beschränkte" ist, „und da ihm dies Beschränkte angehört" – da alles natürliche Leben nur entfremdete Entäußerung seiner selbst ist – transzendiert es sich selbst. „Mit dem Einzelnen ist ihm zugleich auch das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, *neben* dem Beschränkten."

Das Einzelne ist Einzelnes nur, insofern es andere Einzelne außer ihm gibt, denen gegenüber es als Einzelnes überhaupt zur Erscheinung kommt. Denn ein Einzelnes wäre kein Einzelnes, wenn es ein einziges Einzelnes wäre. Anders gesagt: vereinzeln kann man sich nur in der Menge, wie Marx schon anmerkt. Es ist nur ein Einzelnes, insofern es ein Einzelnes in Bezug auf viele Einzelne ist, unter denen es sich vereinzelt, denn nur in Bezug auf eben diese Einzelnen ist es als Einzelnes, das von diesen sich absetzt, bestimmt. D.h. das Beschränkte ist immer nur eine Vielheit der Beschränkten. Omnis determinatio est negatio. Die Bestimmung des positiven Einzelnen ist die Negation, das Ausschließen jener anderen Einzelnen. Indem ich etwas abgrenze und begrenze, bestimme ich es positiv dadurch, daß ich, indem ich die Grenze ziehe, es von anderem absetze und damit dieses Andere negiere.

Das ‚Jenseits' ist das Nichtendliche als die Negation des Endlichen, und das heißt „neben dem Beschränkten". Die Beziehung der Beschränkten ist das Unbeschränkte. Wenn ein Beschränktes neben einem anderen Beschränkten steht, ist das eine Beschränkte in seiner Beschränktheit aufgehoben dadurch, daß es sich als in seiner Beschränktheit durch's andere beschränkt begreift. Das kann man sich ganz räumlich vorstellen. Zwei Dinge stehen nebeneinander im Raume. Wenn ich das eine positiv bestimmen will, kann ich es nur, indem ich es gegen das andere abgrenze, d.h. von diesem negativ absetze. Indem ich das tue, habe ich zugleich das eine Beschränkte, das ich positiv bestimmte, auch transzendiert. Die positive Bestimmung ist selbst schon dessen Transzendierung deshalb, weil ich, um das eine positiv zu bestimmen, das andere ex negativo nötig habe, und somit über das eine auf das andere zur Bestimmung des Einen hinausgehen muß.

Die Bestimmung, das, was überhaupt erst seine Beschränktheit setzt, ist zugleich das Hinausgehen über diese und damit die Aufhebung dieser endlichen Borniertheit. Das ist trotz aller idealistischen Implikationen als Denktopos ganz richtig.

Um das ganz deutlich zu machen: die Tatsache, daß etwas sich bewegt, kann ich nur daran feststellen, daß etwas in Ruhe ist. Wenn zwei Züge nebeneinander stehen, kann ich gar nicht erkennen, welcher von beiden anfährt, wenn einer anfährt. Ich kann nur Bewegung bestimmen, wenn ich einen Fixpunkt habe. Oder ich kann ein Blatt Papier, das auf der Tischplatte liegt, bestimmen, in dem ich es abgrenze von dem, das es nicht ist, also etwa die es umgebende Tischplatte. Ich habe dadurch aber zugleich auch eine Bestimmung dieser Tischplatte vorgenommen. Die Tatsache, daß ich, um etwas zu bestimmen, hinausgehen muß über das zu Bestimmende, indem ich es negativ absetze von anderem, das es nicht ist, heißt, daß ich das andere, das das zu Bestimmende nicht ist, zu dessen Bestimmung brauche. Das ist das Element von Negation daran. Nur, darf man diese Negation, welche die Determination ist, an sich selber nicht zur positiven Transzendenz verabsolutieren, wie es bei Hegel geschieht.

Hegel relativiert die einzelnen Dinge zu bloßen Momenten. Bei ihm ist etwas positiv nur dadurch zu bestimmen, daß man es negativ absetzt von allem anderen, das es nicht ist, so daß die Bestimmung selbst schon die Aufhebung des zu Bestimmenden in eine Totalität von damit ihre Individualität einbüßenden Momenten ist.

7.2 Exkurs IV: Wertabstraktion und Entfremdung

Das natürliche Leben ist heteronom, es ist abhängig vom Begriff, da es bloß dessen Entäußerung darstellt. Darum ist der Tod des natürlichen Lebens eine diesem vom Begriff aufgezwungene Gewalt. Der Tod des natürlichen Bewußtseins besteht darin, daß es Gewalt erleidet von einem ihm Fremden, dem Begriff. Auf der anderen Seite ist dieses natürliche Leben selbst begrifflich. Insofern es selbst begrifflich ist, ist der Tod dieses natürlichen Lebens gewissermaßen sein autonomer Selbstmord. Das Bewußtsein allein ist imstande, sich selbst – nämlich seine entäußerten, beschränkten Erscheinungsformen – zu transzendieren. In der bestimmten Negation seiner entäußerten beschränkten Erscheinungsformen tötet sich – und das heißt zugleich in der idealistischen Konstruktion: negiert sich – das Bewußtsein selbst begrifflich. Ich spreche absichtlich – das ist gar keine literarische Anmerkung – von Selbstmord, denn in der idealistischen Abstraktion ist die Abstraktion vom sinnlichen Dasein und damit vom empirischen Subjekt der Weg zur Wahrheit und zur Freiheit. Es ist charakteristisch, daß etwa in der rigoristischen Ethik Kant's, der den Selbstmord freilich ablehnt, jene Abstraktion vom sinnlichen Dasein – des empirischen Subjekts von seinen eigenen Neigungen – als Freiheit behandelt wird, und darum Freiheit das ist, was nicht in die Kausalität der Sinnenwelt fällt.

Auch bei Hegel ist Abstraktion vom natürlichen Leben Freiheit; damit ist Abstraktion von den besonderen Bedürfnissen und Setzen von Allgemeinbedürfnissen erfordert. Nur sagt Hegel im Gegensatz zu Kant, daß dieses sinnliche Dasein selbst begrifflich ist und es nichts gibt, das nicht begrifflich sei, wenn auch entäußerter Begriff. Marx sagt demgegenüber: die Abstraktion von der sinnlichen Animalität der Menschennatur, die Tatsache, daß sich gewissermaßen das Allgemeininteresse partikular gegen die besonderen Interessen setzt, ist Entfremdung.

Was jene idealistischen Philosophen begründen mit ihrem Begriff von Freiheit, ist letztlich Entfremdung. Das entspricht der bürgerlichen Gesellschaft. Am strengsten darin ist Kant. Er fordert die Abstraktion vom empirischen Subjekt; bei Fichte geht es soweit, daß er den Selbstmord, der die extremste Abstraktion vom empirischen Subjekt ist, als höchsten Akt der Freiheit darstellt. Ebenso auch bei Schiller: durch das selbsttätige moralische Aufsichnehmen des Todes wird dessen physische Gewalt, die eine heteronome Gewalt ist, außer Kraft gesetzt. Bei Kant geht das nicht bis zur Billigung von

Selbstmord, den er aus verschiedensten Gründen ablehnt. Aber immerhin: der kategorische Imperativ, der den idealistischen Freiheitsbegriff begründet, rechtfertigt für die Realität den absoluten Terror. Wenn nämlich ein Bourgeois nicht bereit ist, seiner Pflicht als Citoyen nachzukommen, von seinen natürlichen, privaten Bedürfnissen zu abstrahieren und das sogenannte Allgemeininteresse über alles zu stellen, dann kann der Staat jegliche Form von Terror, und sei es den Terror Robespierres, anwenden.

Jene Abstraktion vollzieht sich Marx zufolge in der Realität als die durch den Warenaustausch realisierte Abstraktion vom Gebrauchswert der Produkte durch den Tauschwert im Geldverkehr und setzt sich fort in der Erzeugung der Klassen, in welcher die Individuen nicht in ihrer natürlichen Individualität und Bedürfnisstruktur gelten, sondern nur als bloße Funktionäre oder Charaktermasken, sei es der Lohnarbeit oder des Kapitals. Jene Abstraktion setzt sich weiter fort in den Überbauabstraktionen wie der des Staats, der ein Allgemeininteresse, das in der Tat aber das Allgemeininteresse des Kapitals ist, den Massen aufzwingen will unter Abstraktion von ihren konkreten Bedürfnissen, die sie in der Produktion als Tauschwert für sich und Gebrauchswert für andere erzeugen. Sie produzieren, was sie nicht brauchen, nicht konsumieren können. Die Abstraktion setzt sich fort in Recht und Moral. Im Recht, das nicht umsonst formales Recht ist, nämlich abstrahiert von den konkreten Individuen, das notwendigenfalls Zwangscharakter hat, wobei unter Abstraktion von den sinnlichen Neigungen, die als Gesetze gesetzten Pflichten den Individuen mit Zwangsgewalt – Polizeigewalt, Gefängnis und Zuchthaus – oktroyiert werden. Dies vollzieht sich bis hin in die abstraktesten Formen der Wissenschaften, wo sich das Tauschprinzip der Abstraktion von den Gebrauchswerten in der formalen Logik wieder durchsetzt. Wenn Marx sagt, die Logik ist das Geld des Geistes, heißt das nichts anderes.

Im Tauschwert wird abstrahiert von den konkreten Inhalten, den Gebrauchswerten. Damit werden die Produkte reduziert auf die ihnen alle identische, merkmalsvereinheitlichende Bestimmung, Verausgabung menschlicher Arbeit schlechthin zu sein, unter Abstraktion davon, ob sie nun Resultat einer bestimmten Verausgabung konkreter Arbeit sind, der Weberei, Schneiderei oder ob dieser Gebrauchswert nun ein Rock, ein Tuch, ein Pfund Weizen oder hol's der Teufel was ist. Insofern von ihrer natürlichen Verschiedenheit abstrahiert wird, die Produkte auf eine identische Merkmalseinheit reduziert werden, wird das qualitativ Nichtidentische quantitativ identisch und komparabel.

Jene Identifikation leistet auch die formale Logik, weil sie gerade von allen konkreten Inhalten abstrahiert. D.h. ich kann in der formalen Logik, im klassischen Syllogismus sagen: ‚Wenn Sokrates ein Mensch ist und wenn alle Menschen sterblich sind, dann ist Sokrates sterblich'. Es ändert aber nichts an dieser Struktur, wenn ich das empirisch durchaus falsche Inhaltliche einsetze: ‚Wenn alle Mathematiker musikalisch sind, und Lorenzen ein Mathematiker ist, dann ist Lorenzen musikalisch.' D.h. unter Abstraktion von allen Inhalten werden diese inhaltlich verschiedenen, aber von diesen Inhalten abstrahierten Formalitäten quantitativ komparabel, so daß gewissermaßen in der abstraktesten Form des bürgerlichen Überbaus sich jenes Tauschprinzip, und zwar in idealisierter Form durchsetzt.

Denn der wirkliche Tauschverkehr kann sich ja nicht vollziehen, ohne daß jedes Produkt auch einen Gebrauchswert hat. Das Tauschprinzip bleibt immer an die naturale Basis, von der es abstrahiert, gebunden und kann nur auf dieser naturalen Basis zur Erscheinung kommen. Der Gebrauchswert wird zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts. Das bedeutet, daß jene Abstraktionen immer auch Ideologie, falsches Bewußtsein sind. Denn, wenn sie irgendeine Realität gewinnen sollen, können sie nie ganz von den besonderen Gebrauchswerten und Bedürfnissen abstrahieren. Der ganze Versuch in der bürgerlichen Gesellschaft geht dahin – wir werden darauf kommen, weil es für die Kritik der Hegelschen Erkenntnistheorie wichtig ist – jene Abstraktion von den Gebrauchswerten, die sich noch unvollständig durchsetzt, zu idealisieren. Dieser Idealisierungsversuch wird vermittelt durch den idealen, ideologischen Überbau – Staat, Recht, Politik und Moral – der kapitalistischen Klassengesellschaft. In der Moral gewinnt er seine höchste Form mit dem Pflichtpostulat, dem Sittengesetz, nämlich von seinen empirischen Bedürfnissen gefälligst abzusehen, seiner Neigung nicht zu folgen. Dies schließt aber ein, daß damit dem Gesetz des bürgerlichen Tauschprinzips zu folgen ist, nämlich auf seinen Egoismus zu verzichten. Dies wiederum ist durchaus Komplement zur Anthropologie des Egoismus, wobei durch die Konkurrenz der verschiedenen Egoismen sich das Allgemeininteresse durchsetzen soll, wie in der Ideologie der freien Konkurrenz es Adam Smith begründet hat.

Je nachdem, wie nun die ökonomische Situation beschaffen ist, sei es, daß der Kapitalismus in einer Krisensituation sich befindet, sei es, daß er relativ stabil sich darstellt, lobte man den Egoismus oder den dazu komplementären Rigorismus eines allgemeinen Sittengesetzes. Es ist in diesem Zusammenhang durchaus charakteristisch, daß aus der französischen Revolution, aus jener

Krisensituation und ihren Bedingungen des Terrors, das Allgemeininteresse des Staats bei Kant in der theoretischen Begründung noch in der Form jener praktisch-rechtlichen Vernunft, vor allen Dingen der Gerichtsinstanzen des bürgerlichen Rechts, hervorgegangen ist.

Wie stellt sich nun bei Hegel diese Abstraktion vom natürlichen Leben dar? Wir müssen fragen: Wie kommt es, daß Hegel, der doch alles sinnliche Dasein als in Wirklichkeit nicht sinnliches Dasein begreift, nämlich als reinen Begriff, gleichwohl den Begriff der Entfremdung, also jener Abstraktion vom sinnlichen Dasein, vorformulieren konnte, wobei diese Abstraktion eine partikulare Existenz gewinnt — sei es als Gattung, sei es als Staat. Dies ist möglich, weil er auf der einen Seite fordert, daß der abstrakte Begriff nicht wie bei Kant in einem transzendentalen Chorismos, in einem unversöhnlichen Dualismus zur Sinnenwelt stehen kann, sondern intelligible Sinnenwelt zueinander nicht unvermittelt stehen dürfen. Auf der anderen Seite, das hat Marx erkannt, treibt Hegel dadurch die Entfremdung auf die Spitze, indem er den Nachweis zu erbringen versucht, daß alle Sinnenwelt, alles natürliche Leben in Wirklichkeit Begriff ist. So stellt sich die Entfremdung nicht mehr dar als die daseiende Abstraktion vom sinnlichen Dasein, wie in der Existenz des Werts im Geld, sondern umgekehrt stellt sich die Entfremdung dar als die Entfremdung des Begriffs von sich selber ins sinnliche Dasein.

Wie Marx richtig betont, ist so alle Produktion von konkreten Gegenständen für Hegel eine Entfremdung des Begriffs von sich selber. Hegel beklagt also nicht die entfremdete Organisation dieses Stoffwechsels zwischen den Menschen und der Natur, sondern faßt diesen Stoffwechsel selbst als einen Irrtum auf, insofern er nicht der Stoffwechsel des Begriffs mit sich selber ist. Alle Vergegenständlichung, sagt Marx deshalb in den Frühschriften richtig, ist für Hegel schon eine Entfremdung des Begriffs. Auf der anderen Seite konnte Hegel überhaupt die Idee der Entfremdung gleichsam theoretisch vorformulieren, weil er eine Versöhnung des Allgemeinen, das sich partikular setzt, gegen das sinnlich Besondere, anstrebt.

Hegel kritisiert damit, daß das Allgemeine sich neben das Besondere, neben die konkreten Individuen setzt. In der Tat kritisiert er damit, daß das Allgemeine in Form der Gesellschaft oder des Staates ein Eigenleben gegenüber den Individuen führt. Während doch dieses Allgemeine, das nichts anderes ist als der Zusammenhang, in dem die Individuen stehen, von ihnen produziert wird, so daß die Organisation der Produktion ihres gesellschaftlichen Zusammenhangs, ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse die Individuen insofern zu Momen-

ten innerhalb dieser gesellschaftlichen Verhältnisse herabsetzt, also dieses gesellschaftliche Verhältnis ihnen gegenüber, wie Marx sich ausdrückt, ein undurchsichtiges Eigenleben gewinnt. Insofern also das Abstrakte wirklich eine daseiende Abstraktion ist und als solche daseiende Abstraktion es ein Dasein hat, ist es etwas nicht Wesentliches. Denn das Dasein, die Existenz ist dem Wesen entgegengesetzt, ist etwas Nichtwesentliches und somit die Entfremdung. Hegel formuliert theoretisch explizit die Entfremdung vor und treibt sie zugleich auf die Spitze, indem er auf der einen Seite postulativ die Versöhnung jenes Abstrakten, das sich außerhalb der konkreten produzierenden Individuen setzt, fordert. Auf der anderen Seite stellt er diese Versöhnung so dar, wie in der Tat der kapitalistische Verwertungsprozeß beschaffen ist, nämlich als Hypostasierung dieses allgemeinen gesellschaftlichen Zusammenhangs über die Köpfe der Individuen hinweg zur Realität, sodaß die Individuen bloße Momente innerhalb dieses Zusammenhangs sind und sich nicht als die autonomen Produzenten dieses gesellschaftlichen Zusammenhangs wissen.

Um es auf die philosophische Formel zurückzuführen: Mit demselben Instrumentarium, mit dem Hegel überhaupt erst Entfremdung kritisiert, treibt er sie zugleich auf die Spitze, indem er fordert, daß das Allgemeine nicht in formaler Analytizität und inhaltsleerer Abstraktion außerhalb der besonderen Dinge sei, sondern mit diesen vermittelt werden müsse. Diese Vermittlung aber stellt sich für ihn als die Integration der sinnlichen, konkreten Welt in den abstrakten Begriff dar, so daß auf diese Weise die Entfremdung idealistisch umgestülpt wird. Die Entfremdung ist dann nämlich nicht die Abstraktion von der sinnlichen Bedürfnisstruktur der Menschen, sondern die Entfremdung des Begriffs von sich selbst.

Marx sagt, daß die sinnliche Animalität der Menschennatur konstitutiv zu deren anthropologischer Verfassung hinzugehöre. Er meint, wenn das Allgemeine, das Gattungsleben, wenn die Arbeit nicht der Erfüllung dieser sinnlichen Animalität dient, sondern im Gegenteil der Abstraktion von ihr — und das ist in den Frühschriften ihre verelendende Funktion (indem ich Produkte für andere und nicht für mich herstelle) — dann sei auch diese Sinnenwelt, das Essen, das Trinken, das Schlafen und Zeugen isoliert und damit zu einer bloß tierischen Funktion geworden. Die Sinnenwelt sei dann nicht in die mögliche — um mit dem romantischen Marx zu sprechen — Universalität der Menschennatur, deren Fähigkeit zum Gattungsleben integriert und vermittelt. Die Abstraktion von der sinnlichen Animalität der Menschennatur reduziert diese auf

die Bestialität. Essen, Schlafen, Zeugen sind dann rein tierische Funktionen geworden, nicht mehr humanisiert, weil die Arbeit, die spezifisch menschliche Tätigkeit, das Anthropologicum Produktion, nicht mehr der unmittelbaren Befriedigung der Bedürfnisse dient, sondern geradezu eine Abstraktion von ihnen darstellt. Es ist hochinteressant, wie Marx hier die sinnliche Animalität der Menschennatur, ihre biologische Verfassung, ihre Gebundenheit an die physischen Beschaffenheiten als eine anthropologische Bestimmung spezifisch mitdefiniert.

Die Emanzipation der Menschen von den Naturbanden kann nur so geschehen, daß sie sich selber mittels dieser Natur und durch die Befriedigung dieser Natur hindurch befreien. Sie kann nicht durch den bloßen Kampf gegen diese Natur, die Abstraktion von ihr, vollzogen werden. Dies würde Verelendung bedeuten. In der ontologischen Tradition wird das, was Natur, Animalität, Sinnlichkeit ist, zum Meontischen, zum Nichtseienden, zum Schlechten, zum Unwahren herabgewürdigt. Hegel macht genau diese Entfremdung noch mit, indem er alles, was Natur und Sinnlichkeit ist, als reinen Begriff, der nichts von schlechter Materie an sich hat, darstellen will.

Die animalischen Funktionen, die konkreten Gebrauchswert- und Bedürfnisstrukturen, die die Menschen an sich selber haben, werden in den Dienst der Abstraktion von sich selber gestellt, nämlich des Kapitals. Wobei dann Abstraktion von sich selber im extremsten Fall zur Verelendung, zum Tod führt. Mit demselben Instrumentarium, mit dem Hegel die Entfremdung theoretisch vorformuliert hat, treibt er sie allererst auf die Spitze. Auf der einen Seite stellt er fest, daß Entfremdung die Abstraktion der Sinnenwelt bedeutet, insofern die Abstraktion inhaltsleer bleibt und nicht vermittelt und versöhnt ist zu dieser Sinnenwelt. Aber diese Versöhnung stellt sich Hegel zufolge als die Integration dieser Sinnenwelt in die Abstraktion dar, wodurch die Abstraktion als Abstraktion aufgehoben sei. In Wirklichkeit aber ist damit die Sinnenwelt in die Abstraktion hinein vernichtet, so daß man Hegel mit seinen eigenen Waffen schlagen kann, wenn er Kant und der französischen Revolution vorwirft, Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend zu machen, hieße Wirklichkeit vernichten. In der Tat, er vernichtet die Wirklichkeit durch diese Integration. Es geschieht also genau das, was auch in der kapitalistischen Gesellschaft sich vollzieht. Denn die Abstraktion der Wertsubstanz vom Gebrauchswert, wie sie im Tauschwert sich realisiert, ist die Abstraktion von der Wirklichkeit. Adorno hat sich dazu in einem Brief an Benjamin so ausgedrückt, daß der Gebrauchswert am Tauschwert abstirbt.

Zusammenfassend können wir für Hegel sagen: der Begriff ist imstande, sich selbst zu transzendieren. Diese Selbsttranszendierung des Begriffs ist der dem Endlichen oktroyierte Tod, der sich selbst wiederum als die immanente Reflexion des Endlichen auf seine begriffliche Struktur und Bewußtseinszugehörigkeit herausstellt.

7.3 Kommentar IV.2: Selbstaufhebung des entfremdeten Bewußtseins

„Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst." (Hegel, S. 69)

Das Bewußtsein kann sich nämlich nicht mit den bornierten, bestimmten Erscheinungsformen seiner selbst, die deshalb immer noch entfremdete Erscheinungsformen seiner selbst sind, zufrieden geben. Denn sie stehen in einer noch nicht hergestellten Identität von Subjekt und Objekt, Begriff und Gegenstand. Denn solange es eine Erscheinung gibt, gibt es noch ein Wesen, das mit diesem nicht völlig identisch ist, ein Ding an sich. Die Aufhebung der Erscheinung ins Ding an sich ist zugleich das zur Erscheinung gebrachte Wesen oder Ding an sich. Wichtig sind hier die Begriffe von Gewalt und Tod.

Das Bewußtsein vermag sich selbst Gewalt anzutun, indem es seine beschränkten Erscheinungsformen tötet. Unter dem Titel des Geistes aber begreift Hegel jenes Bewußtsein und Wissen, die Wissenschaft, in der das Allgemeine mit den besonderen Dingen vermittelt, versöhnt ist. So kann man also sagen, der Tod des Bewußtseins ist das Leben des Geistes, der Tod des Endlichen ist das Leben des Unendlichen. Das ist der Trick der Hegelschen Philosophie. Die Transzendenz des Begriffs, der immanent über sich selbst hinausweist, ist zugleich die vom Begriff dem Endlichen oktroyierte bestimmte Negation, die wiederum die bestimmte Negation dieses Endlichen selbst sein soll.

„Bei dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl zurücktreten und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten streben. Sie kann aber keine Ruhe finden, es sei, daß sie in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will; der Gedanke verkümmert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stört die Trägheit; oder daß sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche alles in *seiner Art gut* zu finden versichert; diese Versicherung leidet eben so Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, insofern es eine Art ist." (Hegel, S. 69)

Wer Hegel gutwillig interpretiert, kann darin die Aufforderung zur Weltveränderung ablesen, die sich allerdings nur im reinen Begriff abspielt. Die Unruhe des Begriffs stört die Trägheit, nämlich auf einer bestimmten Stufe in der Bildungsgeschichte des natürlichen Bewußtseins zum Wissen stehenzubleiben, auf der jene konkrete Identität des mit dem Besonderen versöhnten Allgemeinen, der Adäquation des Begriffs an seinen Gegenstand, wodurch der Gegenstand selbst ein qualitativ neuer geworden ist, noch nicht hergestellt ist.

„Oder die Furcht der Wahrheit mag sich vor sich und andern hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiße Eifer für die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden als die einzige der Eitelkeit, immer noch gescheiter zu sein als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von andern hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zurückzukehren versteht und an diesem eignen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulösen und statt alles Inhalts nur das trockne Ich zu finden weiß, ist eine Befriedigung, welche sich selbst überlassen werden muß; denn sie flieht das Allgemeine und sucht nur das Fürsichsein." (Hegel, S. 69/70)

Das geht gegen Fichte, das trockene Ich, das immer nur gefunden wird, ist in Wirklichkeit nicht das Allgemeine, sondern ist ein Fürsichsein, das sich nur auf sich selbst Beziehende und darum Ausschließende, das in seiner bornierten Besonderheit Verstockte und damit noch nicht das An-und-für-sich, also das Besondere, das mit dem Allgemeinen vermittelt ist. An-und-für-sich ist nur ein anderer Titel für die Vermittlung des Allgemeinen und Besonderen.

Die „Einleitung" in die ‚Phänomenologie des Geistes' als der Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins beginnt mit einer Kritik der erkenntnistheoretischen Vorstellung, der zufolge das Erkennen abgelöst von seinen konkreten Inhalten einer vorgängigen, also transzendentalen Kritik unterworfen werden könne. Hegel stellt diese Absicht als eine logische Absurdität dar, weil sie im Hinblick auf die inneridealistische Intention der Erkenntnis des Absoluten, Wesen und Erscheinung voneinander trennt. Insofern das Erkennen nicht das Erkennen des Absoluten ist, ist es unwahr und wenn es außerhalb des Absoluten fällt, so muß Hegel zufolge die Frage gestellt werden, wie man denn mit einem falschen Instrument der absoluten Wahrheit sich bemächtigen könne. Die Erscheinung, die nicht die Erscheinung des Wesens oder des Dings an sich ist, ist eine unwesentliche und darum eine nicht an sich seiende, d.h. eine falsche Erscheinung der Wahrheit. So wird wiederum von Hegel die Frage aufge-

worfen, wie denn das Ding an sich zur Erscheinung kommen könne. Denn das Wesen muß erscheinen, soll die Erscheinung wahr und wesentlich sein. Soll das Wesen selbst wesentlich sein, dann muß es die Erscheinung einbeziehen. Hegels Metakritik an der transzendentalen Erkenntnistheorie beruht also darauf, die Unterscheidungen des analytischen Verstandes einer dialektischen Kritik zu unterwerfen und zu versuchen, die Erscheinung und das Ding an sich zu vermitteln.

Die Vermittlung beider, welche schließlich eine Adäquation der Erscheinung mit dem Ding an sich, des Begriffs an seinem Gegenstand des Subjekt ans Objekt und vice versa herstellen soll, vollzieht sich als die phänomenologische Darstellung des geschichtlich erscheinenden natürlichen Bewußtseins in seiner Bildung zur Wissenschaft des absoluten Wissens, wie Hegel es skizziert. Der dialektische Modus, nach dem sich das natürliche Bewußtsein zum absoluten Wissen bildungsgeschichtlich konkretisiert, soll die bestimmte Negation sein. Aus der bestimmten Negation der unbestimmten Abstraktion sollen die konkreten Inhalte der Welt deduziert werden. Diese bestimmte Negation, welche die vollständige Darstellung des Systems der Erscheinungsformen des Wissens ist, soll die Totalität des wesentlichen Wissens sein. Die bestimmte Negation bewerkstelligt sich durch den begrifflichen Tod des Bewußtseins. Dieses ist darin imstande, seine beschränkten und darum begriffslosen Erscheinungsformen zu transzendieren, wodurch alles natürliche Leben in den Begriff aufgelöst wird. Der begriffliche Tod des Bewußtseins ist das konkrete Leben des Geistes.

Die analytische Trennung von Erkenntnis und absoluter Wahrheit, von Erscheinung und Ding an sich, ist ihm zufolge synthetisch nur aufhebbar durch die phänomenologische Darstellung der nunmehr geschichtlich begriffenen Erscheinungsformen des Wissens, des natürlichen Bewußtseins zur Wissenschaft des absoluten Wissens, in welcher alle endlichen Erscheinungsformen als Momente der ex negativo zum Absoluten positivierten Totalität sich darstellen. Der Modus procedendi dieser Bildungsgeschichte des natürlichen Bewußtseins zum absoluten Wissen ist die bestimmte Negation der unbestimmten analytischen Abstraktionen, welche die immanente Synthesis des sich selbst analysierenden Begriffs ist. Der Begriff soll in eben dieser seiner sich selbst transzendierenden Analyse den konkreten Geist, d.i. die Totalität in der Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem, entfalten, das, was Hegel als das An-und-für-sich-Sein bezeichnet. Das ist Hegels programmatische Skizze seiner erkenntnistheoretischen – und in eins damit – geschichtsphilosophischen Intention.

7.4 Kommentar IV.3: Die Differenzierung von Wissen und Wahrheit

An der Stelle, an die wir jetzt gelangen, nimmt Hegel wieder das auf, womit er die Einleitung begonnen hat, nur fragt er jetzt auf dem Hintergrund des bislang Ausgeführten nach einem Kriterium der Erkenntnis. Er ging davon aus, wie man es anstellen könne, die Erkenntnis zu prüfen und verwahrt sich dagegen, daß man solche Erkenntnis unter Ablösung von ihren Inhalten einer transzendentalen Kritik unterwerfen solle, und daß man nur das Erkennen der Inhalte einer konkreten Erkenntniskritik unterwerfen könne. Diese Problematik nimmt er auf, indem er die Frage stellt: Welches ist das objektive Kriterium der Wahrheit? Von dieser Fragestellung aus gelangt er zu der Frage: Was bedeuten Subjekt und Objekt und ihre Stellung zueinander in erkenntnistheoretischer Hinsicht? Diese Frage wiederum spitzt er zu auf die Frage: Was bedeutet das Objekt in erkenntnistheoretischer Hinsicht? Und schließlich stellt er daraus die Frage: Wie ist die Konstellation von Subjekt und Objekt im Objekt beschaffen, insofern das Objekt durch subjektive Erkenntnis vermittelt ist?

Dazu haben wir schon einiges festgestellt, nämlich daß der primäre Gegenstand der Phänomenologie des Geistes nun weder, wie in der transzendentalen Kritik, das inhaltsleere Erkennen ist, noch, wie im Empirismus, die Erkenntnis der Inhalte in intentione recta, sondern das erscheinende Wissen, also die Inhalte, wie sie schon durch erkennende Subjektivität bestimmt sind, wenn Erscheinung das durch das Subjekt bestimmte Ding ist. Denn das Ding, welches durch die Arbeit des subjektiven Denkens vermittelt ist, ist nicht mehr das, wie es ohne diese Arbeit des Denkens an sich selber ist. Das bedeutet, die Konstellation von Subjekt und Objekt im Objekt in Bezug auf dessen Vermittlung durch das Subjekt ist die von Erscheinung und Wesen.

Hegel untersucht die Struktur des Objekts als die von erscheinendem Wissen und von gegenständlich an sich seiender Wahrheit. Denn das erscheinende Wissen ist der schon durch die Arbeit des Denkens vermittelte Inhalt, und somit schon durch das Subjekt bestimmt und die wesentliche Wahrheit, das Ding an sich ist in Wirklichkeit Hegel zufolge kein Ding, weil es eine bloß unbestimmte, nicht durch die Arbeit des Denkens vermittelte Abstraktion ist. Die Arbeit des Denkens soll das Subjekt selber sein, so daß die Konstellation von Subjekt und Objekt im Objekt die Konstellation des Subjekts mit sich selber ist. Das wird das Resultat des Modus procedendi bestimmter Nega-

tion, des Hegelschen Begriffs von Kritik und damit von Wissenschaft sein, der sich aus der spezifischen Differenz von Erscheinung und Wesen entfaltet.

Hegel kommt einfach darauf, das, was nicht durch die Arbeit des Subjekts vermittelt ist, zum Subjekt selber, das sich dann aber auch permanent mit sich selbst vermittelt, zu erklären. Dies kann man auf Seite 70 unten ablesen:

„dieses" nämlich das Bewußtsein „*unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht;* oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas *für dasselbe;* und die bestimmte Seite dieses *Beziehens* oder des *Seins* von etwas *für ein Bewußtsein* ist das *Wissen*." Das Wissen ist das Sein, sagt er, für das Bewußtsein, also jenes Sein, das durch das Subjekt bearbeitet und von diesem bestimmt worden ist. Es ist das für das Bewußtsein erscheinende Wissen. „Von diesem Sein für ein anderes" nämlich für das Bewußtsein, was also in einem spezifischen Sinn Objekt ist, „unterscheiden wir aber das *Ansichsein;* das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als *seiend* auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt *Wahrheit*." (Hegel, S. 70) Dieses Ansich ist also das, was nicht bewußtseinsbezogen ist.

Hegel hat also hiermit den Modus precedendi bestimmter Negation aus analytischer Abstraktion zur Identifikation von Begriff und Gegenstand erläutert.

7.5 Kommentar IV.4: Das Problem des Maßstabs

„Wie dieses vorläufig und im allgemeinen über die Weise und Notwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über die *Methode der Ausführung* etwas zu erinnern dienlich sein. Diese Darstellung als ein *Verhalten* der *Wissenschaft* zu dem *erscheinenden* Wissen, und als *Untersuchung* und *Prüfung der Realität des Erkennens* vorgestellt, scheint nicht ohne irgend eine Voraussetzung, die als *Maßstab* zu Grunde gelegt wird, stattfinden zu können. Denn die Prüfung besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maßstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüft wird, mit ihm, die Entscheidung, ob es richtig oder unrichtig ist; und der Maßstab überhaupt, und ebenso die Wissenschaft, wenn sie der Maßstab wäre, ist dabei als das *Wesen* oder als *das Ansich* angenommen. Aber hier, wo die Wissenschaft erst auftritt, hat weder sie selbst, noch was es sei, sich als das Wesen oder als das Ansich gerechtfertigt; und ohne ein solches scheint keine Prüfung stattfinden zu können." (Hegel, S. 70)

Nachdem Hegel auf dem Hintergrund einer Kritik an einer Theorie von Erkenntnis, welche diese unter Ablösung von ihren Inhalten behandelt, gefordert hat, daß die Kritik der Erkenntnis nur die Kritik der inhaltlichen Erkenntnis selbst sein könnte, stellt er nochmals die Frage nach der Erkenntniskritik und nach der Prüfung der Realität des Erkennens. Er fragt nach einem objektiven Wahrheitskriterium, einem zu Grunde liegenden Maßstab.

Dieser Maßstab wäre Wahrheitskriterium deshalb, weil er das objektive Kriterium für die Übereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstand ist. Denn er hätte zu prüfen, ob das Erkennen, der Begriff, ihm, dem Maßstab, angemessen wäre. Damit ist schon ausgesagt, was gar nicht so selbstverständlich ist, daß das objektive Wahrheitskriterium selber der Gegenstand und das Ansich ist.

Der Gegenstand der kritischen Prüfung ist das Erkennen selber. Aber der Gegenstand des Erkennens ist nicht unmittelbar das Erkennen selber, sondern der Gegenstand des Erkennens ist, das Erkennen der konkreten Inhalte der Welt. Wenn die kritische Prüfung des Erkennens in der Frage besteht, ob es dem objektiven Erkenntniskriterium, welches als Maßstab dem Erkennen angelegt wird, angemessen sei oder nicht, so ist damit das Element der Adäquationstheorie aufgenommen, der Übereinstimmung des Begriffs mit seinem Gegenstande. Dieser Gegenstand aber ist identisch mit dem Kriterium selber, denn es wird geprüft, ob das Erkennen diesem angelegten Maßstab entspricht. So stellt sich hier schon die Adäquation des Erkennens an seiner Sache als die Adäquation des Erkennens an seinem Maßstab dar.

Daß wir von zwei verschiedenen Gegenständen reden, bedeutet die reflexive Gebrochenheit, mit der Hegel die Inhalte erkennt, nämlich über die Kritik der Erkenntnis dieser Inhalte selber schon die Erkenntniskritik dieses Erkennens der Sache zu vollführen. Die Erkenntniskritik des Erkennens der Sache hätte anhand eines hypothetischen objektiven Wahrheitskriteriums die Angemessenheit des Erkennens der Sache an diesem Maßstab zu erweisen. Und wenn es solch eines Maßstabs bedarf, dem dieses Erkennen soll angemessen werden können, so wird primär untersucht, ob das Erkennen seinem Maßstab angemessen ist.

Dadurch ist das objektive Erkenntniskriterium die Sache des Erkennens selber. Oder: das erste Erkennen ist hypothetisch das, was gleichsam intentione recta Erkennen der Sache ist. Das zweite Erkennen, das aber nicht chronologisch auf es folgt, wäre gewissermaßen das Erkennen des Erkennens dieser Sache, also die Erkenntniskritik der sachlichen Erkenntnis. Wenn ich über-

prüfen will, ob das Erkennen seiner Sache angemessen ist, bedarf ich eines objektiven Wahrheitskriteriums, eines Maßstabs, der mir sagt, ob das Erkennen seiner Sache angemessen ist. Von diesem Maßstab lasse ich mein Erkennen leiten. Wenn ich mittels dieser Reflexion die Angemessenheit des Erkennens der Sache an seinem Maßstab nachgewiesen habe, so impliziert das notwendigerweise, daß das Kriterium, die Sache der Erkenntnis selber ist.

Die Sache der Erkenntnis aber, wenn diese nicht auf die Erkenntnis des Absoluten verzichten will, ist notwendig das, was wesentlich ist. Das, was wesentlich ist, ist das, was nicht durch anderes bestimmt ist, und damit an sich ist und allgemein. Darum ist der Maßstab des Erkennens die Sache des Erkennens selber und somit das Wesen oder das Ansich und damit als Sache des Erkennens selber, der Gegenstand des Erkennens. So sind das Wesen, das Ansich, der Gegenstand bei Hegel identische Begriffe, die Wahrheit schließlich. Das Wesen ist an sich die gegenständliche Wahrheit. Dieser Begriff ist wichtig, denn gegenständliche Wahrheit ist inhaltliche Wahrheit, objektive Wahrheit, Wissen von Gegenständen, d.h. von Inhalten und damit synthetisches Urteil a priori.

Um festzustellen, ob der Begriff seinem Gegenstand angemessen ist, bedarf es eines Kriteriums mittels dessen ich bemessen kann, ob der Begriff des Gegenstandes dem Gegenstand angemessen ist. Und deshalb muß das Kriterium der Gegenstand selber sein. Der Maßstab für die Erkenntnis der Sache muß die Sache der Erkenntnis selber sein. Wäre das nicht der Fall, dann könnte ich mittels dieses Maßstabs, dem die Erkenntnis der Sache angemessen sein müßte, nicht die Angemessenheit der Erkenntnis an der Sache überprüfen. Es muß beide Male sich um ein- und dieselbe Adäquation oder Nichtadäquation handeln, denn sonst wäre der Maßstab in Wirklichkeit gar kein tertium comparationis. Bei Hegel ist er demzufolge auch kein tertium comparationis.

„Aber hier wo die Wissenschaft erst auftritt, hat weder sie selbst noch was sei, sich als das Wesen oder als das Ansich gerechtfertigt; und ohne ein solches scheint keine Prüfung stattfinden zu können." (Hegel, S. 70)

Nehmen wir einmal an, wir bewegten uns auf der Erkenntnisstufe, die Hegel als sinnliche Gewißheit bezeichnet. Auf dieser phänomenologisch-geschichtlichen Bildungsstufe des Bewußtseins, kann es nun aber jenes objektive, wesentliche Wahrheitskriterium noch gar nicht geben, da dieses Wissen ein bloß erscheinendes Wissen ist, das sich des Wesentlichen noch nicht bemächtigen kann. Das erst unmittelbar auftretende Wissen ist damit als bloß

erscheinendes Wissen seinem Gegenstand, seinem Ansich, noch nicht adäquat. Die sinnliche Gewißheit ist also ihrem Gegenstand nicht adäquat und dies in zweierlei Hinsicht. Zum einen behauptet sie, die Dinge in ihrer Spezifikation – die besonderen Dinge, das Einzelding – erkannt zu haben. Hegel weist aber nun nach, daß alles ein Einzelding ist und sie darum das ganz Allgemeine hat. Sie ist also den besonderen Dingen, die sie zu haben vermeint, nicht angemessen, sie ist in dieser Hinsicht eine bloße Meinung (Doxa). In Wirklichkeit hat sie das ganz und gar Allgemeine, das bloß abstrakt Allgemeine. Sie hat also in Wirklichkeit eine reine analytische Prädikationsstruktur. Sie ist selbst diesem abstrakt Allgemeinen nicht angemessen, weil sie vermeint, das Besondere zu haben. Das falsche Bewußtsein, das die sinnliche Gewißheit über ihr Wissen hat, macht sie ebenso unangemessen dem besonderen Gegenstand gegenüber, den sie nur zu haben vermeint, aber ihn nicht wirklich hat, und dem abstrakt-Allgemeinen gegenüber, das sie hat, aber nicht zu haben vermeint. Würde sie das Abstrakt-Allgemeine zu haben vermeinen, wäre sie „Wahrnehmung" und nicht mehr „sinnliche Gewißheit".

Der Gegenstand ist immer wesentlicher Gegenstand. Solch einen wesentlichen Gegenstand aber hat dort beide Male das Bewußtsein nicht. Wenn nun das objektive wesentliche Wahrheitskriterium das Wesen selber ist, so haben wir zum mindesten auf diesem ersten Bildungsstadium des natürlichen Bewußtseins dieses wesentliche Kriterium nicht.

Wenn man sich dieser Argumentation unterwirft und sich klar macht, daß das objektive Kriterium der Wahrheit das Wesen selber ist, so ist das objektive Kriterium der Wahrheit das Absolute selber, und die Erkenntnis des Absoluten ist erst dann gewährleistet, wenn der Begriff seinem Gegenstand angemessen ist.

Der Begriff aber ist seinem Gegenstand angemessen nach einer langen, durch viele Stufen hindurch sich vollziehenden Bildungsgeschichte des natürlichen Bewußtseins zum absoluten Wissen.

Das objektive Kriterium, um zu überprüfen, ob der Begriff seiner Sache adäquat ist, stellt sich überhaupt erst ein, wenn der Begriff schon seiner Sache adäquat ist, denn erst dann hat er das wesentliche Ansichsein der Dinge, das Absolute, zum Gegenstand. Dann wiederum wäre in der Tat das Kriterium selbst überflüssig, denn dann bedürfte es einer solchen Prüfung nicht. Auf der anderen Seite dort, wo es solch einer Prüfung bedürfte, kann es dies nicht geben, weil hier noch die Inadäquatheit des Begriffs an seiner Sache vorliegt.

Wir befinden uns hier, wenn man immanent der Hegelschen Terminologie folgt, in einer inadäquaten Situation. Hegel führt hier den Begriff eines objektiven Kriteriums, das von außen an die Erkenntnis der Sache anzulegen wäre, ad absurdum. Er sagt, solch ein Kriterium kann es nur geben, wenn ich schon den Begriff des Wesens habe. Ihn kann es aber nicht geben, wenn ich erst feststellen will, ob der Begriff dem Wesen angemessen ist. Ist nämlich der Begriff dem Wesen unangemessen, so kann ich nicht auch schon ein Kriterium haben, weil das im Begriff des Wesens bestehen müßte. Das ist die aporetische Situation, in die man durch ein Verfahren kommt, das mittels eines objektiven, von außen an das Denken herangetragenen Erkenntniskriteriums dessen Wahrheit überprüfen will.

Es stellt sich nun die Frage: Wie kommt Hegel aus dieser aporetischen Struktur eines objektiven Erkenntniskriteriums heraus?

Im Grunde genommen stellt sich Hegel die Aufgabe, zu zeigen, daß das Erkennen des Erkennens der Sache zusammenfällt mit dem Prozeß, in dem das Erkennen der Sache sich und damit die Sache sich auch dem Erkennen angleicht.

In der Universalienphilosophie ist es so, daß das Denken als bloß akzidentelles sich den durch die Universalien zur wahrhaften Allgemeinheit strukturierten besonderen Dingen anzupassen hat. Im Grunde genommen ist es auch in anderer Form im Nominalismus, Empirismus, Positivismus so, daß das Denken sich den bestehenden Tatsachen anzupassen hat.

Umgekehrt ist es in der Kantischen Philosophie so, daß sich die Natur, die Welt der Erscheinungen, dem Denken deshalb anzupassen hat, weil dieses der Natur deren Organisation, ihre Gesetze, vorschreibt (26).

Wie kommt also Hegel aus dieser aporetischen Struktur heraus, daß die Kritik der Erkenntnis der Sache schon den Begriff des Wesens, des Ansichseins voraussetzt?

„Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstrakte Bestimmung des Wissens und der Wahrheit erinnert wird." (Hegel, S. 70)

Das Wissen ist immer schon der bewußte Inhalt, bewußter Gegenstand, und zwar Erscheinungsform des begriffenen Gegenstandes. Die Wahrheit ist das, was ewig ist und mit ontologischer Dignität unabhängig von den Zufällen unseres Erkennens besteht.

(26) Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 127

„Dieses" das Bewußtsein „*unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht;* oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas *für dasselbe.*" (Hegel, S. 70)

Das Bewußtsein ist Identität. Das, war nicht bewußt ist, ist das Nichtidentische. Identität ist immer Identität von Subjekt und Objekt und damit die Identität des Bewußtseins mit sich selber. Diese Identität differenziert sich hier. Das Bewußtsein unterscheidet etwas von sich. Indem das Bewußtsein etwas von sich unterscheidet, bezieht es sich zugleich auf das, wovon es sich unterscheidet. Das, was es von sich unterscheidet, ist sein Gegenstand. Es bezieht sich auf dieses Etwas als auf seinen Gegenstand, als auf den von ihm bestimmten Gegenstand.

Das Bewußtsein unterscheidet etwas von sich, was nicht Bewußtsein und Subjekt ist, sondern ein Gegenstand, ein Objekt: „es ist etwas für dasselbe". „Es ist etwas", bedeutet, es ist ein Seiendes, das Bewußtsein. Bewußtsein ist ein Seiendes. In welcher Beziehung ist es ein Seiendes? In der Beziehung auf das, was es von sich unterscheidet. Das Bewußtsein ist reflexiv dadurch, daß es den Gegenstand von sich unterscheidet und es sich ihn entgegensetzt. Das Bewußtsein ist in Bezug auf das, das es von sich unterscheidet und worauf es sich zugleich bezieht ein Seiendes, ein Endliches. Das Bewußtsein unterscheidet aktivisch reflexiv von sich einen Gegenstand. Durch diese Differenz hindurch bezieht es sich auf diesen Gegenstand. Zunächst bezieht es sich auf ihn als auf seinen Gegensatz, auf das, das es selbst nicht ist. In Bezug auf diesen Gegenstand ist das Bewußtsein selber aber schon nicht mehr bloßes Bewußtsein. Insofern es etwas ist, ist es ein bestimmtes Sein, ein endliches Seiendes. Damit hat sich das Bewußtsein, indem es etwas von sich selbst unterscheidet – aufgrund der idealistischen Grundstruktur ist dies eine Unterscheidung des Bewußtseins in sich selbst – relativiert, verendlicht. Es hat die endliche Grundbeziehung von Subjekt und Objekt produziert.

Hegel fährt fort: „und die bestimmte Seite dieses *Beziehens* oder des *Seins* von etwas *für ein Bewußtsein* ist das *Wissen*." (Hegel, S. 70)

Zuvor hat Hegel davon gesprochen, das Bewußtsein unterscheidet etwas von sich. Das bedeutet, indem es etwas von sich unterscheidet – und wir begreifen diese Unterscheidung als seine eigne Tätigkeit, als seine Aktivität – dann ist das Bewußtsein principium determinans, die bestimmende Form.

„Die bestimmte Seite dieses Beziehens" bedeutet, daß das Bestimmende selbst ein Bestimmtes ist, der Grund selbst ein Begründetes. Denn das Bewußtsein ist, insofern es etwas von sich unterscheidet, und bestimmt, von

diesem von ihm Unterschiedenen und Bestimmten abhängig. Es ist abhängig, insofern es etwas für das von ihm Unterschiedene und Bestimmte ist. Dieses „ist" muß sehr emphatisch verstanden werden, insofern es in Bezug auf das von ihm Unterschiedene ist, Sein hat. Das „ist" drückt Realität aus, nämlich die Tatsache, daß etwas ist. Wenn ich sage „es ist etwas für dasselbe", dann bedeutet das, sein Sein wird dadurch bestimmt.

Das aktivische principium determinans ist jenes subjektive Bewußtsein, das etwas von sich unterscheidet und bestimmt. Die bestimmte Seite dieses Beziehens ist das Sein von etwas für ein Bewußtsein oder das Wissen. Das heißt, wenn das Bewußtsein aktivisch etwas von sich unterscheidet und bestimmt, so bestimmt sich dieses etwas, das es bestimmt, als ein Seiendes, aber doch als ein bestimmtes Seiendes. Dieses Sein von etwas für ein Bewußtsein, also ein Sein von etwas, dessen Sein sich nur der bestimmten Beziehung und der es bestimmenden Beziehung auf das Bewußtsein verdankt, nennt Hegel Wissen. Wissen ist der Gegenstand des Bewußtseins. Insofern es ein durch das Bewußtsein bestimmter Gegenstand ist, ist es ein Gegenstand des Bewußtseins. Das Bewußtsein hat diesen Gegenstand in Besitz genommen, es verfügt über ihn. Ich verfüge im Bewußtsein über etwas, wenn ich von diesem etwas weiß, denn das Wissen ist doch die Weise, in der das Bewußtsein einen Gegenstand hat. Gegenstand des Bewußtseins ist also hier ein possessiver Genitiv.

Dieser Gegenstand ist bewußtseinszugehörig und in letzter Konsequenz selbst ein Element des Bewußtseins, unter der Voraussetzung der idealistischen Generalthesis von der Alleinwirklichkeit des reinen Begriffs.

„Von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wir aber das *Ansichsein*." (Hegel, S. 70)

Das aufs Bewußtsein bezogene Wissen von den Gegenständen, das erscheinende Wissen, ist von dem, was nicht erscheint, nicht durch das Bewußtsein bestimmt ist, sondern was an sich ist, unterschieden. Das ist die Differenz von Erscheinung und Ding an sich. Diese Objektivität des Ansichseins ist, weil Hegel jegliches materielle Substrat liquidiert, in letzter Konsequenz wiederum Subjekt.

Zunächst ist das, was an sich ist, das Ansichsein der Dinge, auf die Seite der Objektivität zu schlagen. D.h. in der Sphäre der Objektivität wird nach Erscheinung und Wesen differenziert, wobei das erscheinende Wissen das auf das Bewußtsein bezogene und von diesem unterschiedene und von diesem bestimmte Objekt ist. Das Ansich ist dann das, was nicht auf das Bewußt-

sein bezogen ist, was nicht von diesem Subjekt durch die subjektive Arbeit des Denkens vermittelt ist. Denn das, was durch die subjektive Arbeit des Denkens vermittelt ist, die Erscheinung, ist etwas anderes als das Subjekt, aber von diesem bestimmt. Es ist nicht das Ding, wie es an sich, d.h. ohne diese Arbeit des Denkens ist.

Hegel differenziert im Objekt:

„Von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wird aber das Ansichsein;" und er sagt jetzt von diesem Ansichsein: „das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm", das heißt jetzt vom Ansichsein „unterschieden" und „gesetzt als *seiend* auch außer dieser Beziehung". Wir können diesen Satz auch so formulieren: von diesem Sein von etwas für ein Bewußtsein unterscheiden wir aber das Ansichsein. Denn das Sein von etwas für ein Bewußtsein, das Sein für ein anderes, kann kein Ansichsein sein. Denn das Ansichsein ist gerade das, was nicht auf ein anderes bezogen ist und was nicht durch ein anderes bestimmt ist. Weder in der Weise der Determination noch der Negation, sondern unabhängig von Determination und Negation.

Das Ansichsein ist dasjenige, was vom Sein von etwas für ein Bewußtsein – damit von derjenigen Form, des Objekts, die durch das Subjekt vermittelt ist – unterschieden ist, damit von der endlichen Grundbeziehung des Bewußtseins auf das erscheinende Wissen, von Subjekt und Objekt.

„Das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm" nämlich dem Wissen „unterschieden". Setzen wir dafür wieder ein, daß das auf das Sein für ein anderes Bezogene ebenso von dem Sein für ein anderes unterschieden wird, so haben wir in der Tat denselben Satz wie vorher. Denn von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wir das Ansichsein. Das bedeutet, in dem Satz zuvor wird gesagt, daß das Ansichsein in der Weise des Unterscheidens auf das Sein für ein anderes bezogen ist. Jetzt wird gewissermaßen dasselbe gesagt, nur positiv. Während vorher von der Unterscheidung die Rede war, ist jetzt von der Beziehung die Rede. Aber beides ist dasselbe. Denn die Beziehung ist die Unterscheidung. Die Unterscheidung ist in diesem Fall die bestimmte Weise der Beziehung. Das auf das Sein von etwas für ein Bewußtsein Bezogene wird ebenso von dem Sein von etwas für ein Bewußtsein unterschieden. Das bedeutet, daß das Ansichsein, das sich vom Sein für ein anderes unterscheidet, sich wiederum in eben dieser Weise des Unterschieds auf das Sein für ein anderes, Sein von etwas für ein Bewußtsein, auf das Wissen, bezieht. Es ist in dieser Beziehung von dem Sein für ein anderes, Wissen, unterschieden. Das Ansichsein ist gesetzt als seiend auch außer dieser Beziehung. Denn wenn es

durch die Weise des Unterschieds auf die endliche Grundbeziehung von Subjekt und Objekt bezogen ist, fällt es außerhalb dieser endlichen Beziehung.

Hier bedürfen zwei Wörter einer tiefgehenden Interpretation, nämlich „gesetzt" und „seiend". Etwas, das gesetzt ist, ist von etwas gesetzt, eine subjektive Thesis. Der Begriff des Setzens ist immer subjektiv; insgeheim kann man immer hinzufügen: subjektives Setzen. Das bedeutet, daß wiederum das Ansichsein kein Ansich ist, nämlich ein vom Subjekt Gesetztes. Insofern es gesetzt ist, ist es ein vom Subjekt Bestimmtes und damit Seiendes.

„Von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wir aber das *Ansichsein;* das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als *seiend* auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt *Wahrheit.*" (Hegel, S. 70)

Das auf das Wissen Bezogene „wird ebenso von ihm" unterschieden. Nicht nur die philosophierenden Individuen unterscheiden das Ansichsein vom Sein für ein anderes. Dieses Sein für ein anderes unterscheidet selbst das Ansichsein von sich.

Das ist von der Sache selbst her relativ einsichtig. Dieses Sein für ein anderes unterscheidet ein Ansichsein von sich, weil jetzt die gesamte Subjekt-Objekt-Relation hier ex objectivo betrachtet wird. Ein Sein für ein anderes kann doch nur sein in Bezug auf ein Sein, das nicht für ein anderes und damit an sich ist, sonst ist es nicht denkbar. Anders gesagt: so wie Identität nur gedacht werden kann in Bezug auf Nichtidentität, so wie Ruhe nur gedacht werden kann in Bezug auf Bewegung, so kann ein Sein für ein anderes auch nur gedacht werden in Bezug auf ein Sein, das nicht für ein anderes, und deshalb an sich ist. Das ist eine analytische, logische Notwendigkeit.

Indem wir das Ansichsein von dem Sein für ein anderes unterscheiden, ist das Ansichsein auf dieses Sein für ein anderes, nämlich in der Weise des unterscheidenden Gegensatzes, bezogen. Es ist eine logische Notwendigkeit, daß eben dieses Ansichsein, das auf das Wissen, nämlich das Sein für ein anderes, Sein von etwas für ein Bewußtsein, bezogen ist, von diesem Wissen selbst von sich unterschieden wird.

Diese Unterscheidung, die das Wissen an dem Ansichsein vornimmt, das schon in der Weise des Unterschieds, nämlich durch uns bestimmt, auf es bezogen ist, ist jetzt wiederum ein Setzen. Denn alles Unterscheiden ist doch ein Negieren und dieses Negieren ist ein Abgrenzen und damit ein Bestimmen. Das Wissen bestimmt jetzt das in der Weise des Unterschieds auf es bezogene Ansichsein als seiend auch außerhalb dieser Beziehung.

Ausgegangen sind wir von der Frage nach dem objektiven Wahrheitskriterium, das der Erkenntnis der Sache um der Angemessenheit der Erkenntnis an die Sache willen anzulegen wäre. Wir waren mit Hegel in dieser Frage in eine Aporie hineingeraten. Das objektive Wahrheitskriterium, der Maßstab, der der Erkenntnis um ihrer Angemessenheit an die Sache willen angelegt werden müßte, müßte mit dieser Sache der Erkenntnis und damit mit dem Wesen oder dem Ansich, dem sich der Begriff anzumessen hätte, identisch sein. Anders gesagt: das objektive Erkenntniskriterium müßte schon über den Begriff des Wesens verfügen. Wenn man schon über den Begriff des Wesens verfügt, muß man nicht erst noch nachprüfen, ob der Begriff dem Wesen denn auch angemessen ist. Das wäre eine überflüssige Arbeit. Hegel fragt nun, wie man aus dieser erkenntniskritischen Aporie herauskommt, wenn man gleichwohl ausgeht von den analytischen Differenzierungen von Begriff und Sache, Erkenntnis und Ding an sich, die Kant vorgenommen hat. Denn erst aufgrund jener analytischen Differenzierungen und gleichwohl des Verlangens, diese Differenzierungen synthetisch aufzuheben, resp. zu vermitteln, ergibt sich diese Aporie.

Hegel will diese Aporie aufheben durch „die abstrakten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit . . . wie sie an dem Bewußtsein vorkommen." Und zwar kommen diese an dem Bewußtsein zunächst in Bezug auf die immanenten Differenzierungen des Objekts vor. Der kleine Absatz, den wir hier so intensiv interpretiert haben, handelt im Grunde genommen über die Verhältnisse von Beziehung und Unterscheidung, Identität und Nichtidentität, Einheit und Gegensatz innerhalb der endlichen Grundbeziehung von Subjekt und Objekt innerhalb des Objekts selber resp. des zum Subjekt vermittelten Objekts. Mit Hegel stellen wir fest, daß das Bewußtsein aktiv etwas von sich unterscheidet, das es nicht ist und worauf es sich bestimmend bezieht. Es ist etwas für dasselbe und dieses, auf das es sich bestimmend bezieht, ist damit die bestimmte Seite dieses Beziehens. Das Bestimmte ist das Wissen, das subjektiv vermittelte resp. bestimmte Objekt, das dadurch das Sein von etwas für ein Bewußtsein ist.

Gleichwohl bezeichnet Hegel hier das Ansichsein als ein gesetztes, als ein durch subjektive Thesis vermitteltes. Das Ansichsein ist durch etwas, das es nicht ist. Es ist eine logische und damit für Hegel eine ontologische Notwendigkeit, daß nicht nur wir vom Sein für ein anderes ein Ansichsein unterscheiden, sondern, daß dieses Sein für ein anderes, das erscheinende Wissen, von sich selbst dieses Ansichsein unterscheidet. Durch diese Beziehung in der

Weise des Unterschieds ist das Ansichsein logisch und damit auch ontologisch zugleich durch das Sein für ein anderes bestimmt und gesetzt. Denn ebensowenig wie das Sein für ein anderes, das Wissen, logisch und damit ontologisch möglich ist, ohne die Beziehung auf seinen Gegensatz des Ansichseins, ebensowenig ist das Ansichsein logisch und damit ontologisch möglich in seiner Beziehung auf das, was es nicht ist, nämlich auf das Sein für ein anderes, das in der endlichen Grundbeziehung stehende objektive Wissen.

Wenn es nicht ohne eben diese Beziehung durch das Unterscheiden von jenem Sein für ein anderes möglich ist, dann ist es zugleich dadurch bestimmt und gesetzt. Aber es ist auf eine spezifische Weise gesetzt, nämlich gesetzt als seiend auch außer dieser Beziehung, nämlich außerhalb der Beziehung des Ansichseins auf das Wissen in der Weise des Unterschieds. Es steht damit außerhalb jeglicher Beziehung. Das, was aber außerhalb jeglicher Beziehung steht, steht außerhalb jeglicher Bestimmung und ist damit unbestimmt. D.h. das Ansichsein ist gesetzt als das Unbestimmte und damit bestimmt als das Unbestimmte und damit wiederum ein endliches Seiendes, das in Wirklichkeit kein Ansichseiendes ist. Auf der anderen Seite steht es in der Weise des Nichtbestimmtseins dazu in Beziehung. Aus diesem Zirkel kommen wir nicht heraus. Nun fährt Hegel fort: „die Seite dieses Ansich heißt Wahrheit." Nämlich diese Seite außer der Beziehung des Ansichseins auf das Wissen.

Was außerhalb jeglicher Beziehung fällt, fällt außerhalb jeglicher Endlichkeit, was außerhalb jeglicher Endlichkeit fällt, ist das Unendliche. Was außerhalb jeglicher Beziehung fällt, fällt außerhalb eines jeglichen Relativen. Was außerhalb jeglichen Relativen fällt, ist das Absolute und heißt darum zu Recht Wahrheit. Das, was aber aller Endlichkeit und Relativität enthoben ist, ist das Ganze der Beziehungen der Endlichkeit und Relativität selber. Das ist dann das Ergebnis. Wir haben jetzt bei diesem so kompliziert in sich gefächerten Gedanken mit bloß abstrakten Bestimmungen zu tun gehabt, und noch nicht mit ihrer Explikation und konkreten Ausführung, deshalb auch mit gewissen Ansprüchen, die an das Abstraktionsvermögen gestellt werden.

7.6 Kommentar IV.5: Wahrheit des Wissens

Weil wir es hier nur mit den abstrakten Bestimmungen zu tun gehabt haben, bescheidet er uns einfach mit folgendem:

„Was eigentlich an diesen Bestimmungen sei, geht uns weiter hier nichts an; denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, so werden

auch zunächst seine Bestimmungen aufgenommen, wie sie sich unmittelbar darbieten; und so, wie sie gefaßt worden sind, ist es wohl, daß sie sich darbieten." (Hegel, S. 70/71)

Die Bestimmungen bieten sich unmittelbar dar so, wie sie gefaßt worden sind. In der sinnlichen Gewißheit zum Beispiel wird die Bestimmung des Wissens der sinnlichen Gewißheit aufgefaßt als die Erkenntnis des Besonderen. Davon geht Hegel aus und weist dann nach, daß nicht das Besondere erkannt worden ist, sondern daß die sinnliche Gewißheit nur allgemeine, abstrakte Bestimmungen geliefert hat. Das ist der modus procedendi immanenter Kritik. Indem Hegel in immanenter Kritik das jeweilige erscheinende Wissen an seinen Anspruch mißt, kann er überprüfen, ob dieses Selbstbewußtsein dem, was es leistet, entspricht. Dazu bedürfte er immer noch eines von außen kommenden Kriteriums. Ob das Erkennen seiner Sache angemessen ist, ist gewissermaßen identisch mit der Frage, ob das erscheinende Wissen der ansich seienden Wahrheit angemessen ist.

Zu diesen analytisch geschiedenen, abstrakten Bestimmungen, die untereinander in einem schließlich auf das Bewußtsein bezogenen Vermittlungsverhältnis stehen, können wir immerhin sagen: das Wissen ist die durch das Bewußtsein konstituierte Erscheinung. Als solche Erscheinung ist das Wissen auf dieses bestimmende Bewußtsein in bestimmter Negation bezogen. Das Ansichsein ist die außerhalb dieser endlichen Grundbeziehung fallende Wahrheit. Wahrheit deshalb, weil sie, wenn sie außerhalb der endlichen Grundbeziehung von Subjekt und Objekt fällt, ein Absolutes ist, und nicht mehr den Bedingungen der relativen Erscheinungswelt unterworfen ist. Diesen Bedingungen unterwirft sich auch das Bewußtsein, wenn es in bestimmter Negation ein erscheinendes Wissen von sich unterscheidet. Denn in dem Maße, in dem das Bewußtsein dieses vollzieht, relativiert es sich selbst zu einem Seienden für ein anderes und ist damit, wie Hegel sagt, für dasselbe, nämlich das Wissen.

Die Frage, die wir jetzt stellen müssen, lautet: In welcher Beziehung steht denn diese Erörterung der analytischen Unterscheidung von Wissen und Wahrheit, erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit?

„Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es *an sich* ist. Allein in dieser Untersuchung ist es *unser* Gegenstand, es ist *für uns*;" (Hegel, S. 71)

Hegel wendet jetzt die Frage nach der Wahrheit, nach dem An-sich, auf das Wissen (das Für-uns) selbst. Er nimmt jetzt diese Bezogenheit auf das Bewußtsein in die Bestimmung des Ansich mit hinein.

Die Frage nach der Wahrheit des Wissens könnte zweierlei Bedeutung haben: einmal könnte sie heißen, wie ist das Wissen, das Sein von etwas für ein Bewußtsein beschaffen, ohne die Bezogenheit auf eben dieses Wissen, dieses Bewußtsein, unter Abstraktion von dieser Beziehung. Das hieße natürlich, eine logisch absurde Frage zu stellen und vom Erkannten die subjektiven Elemente des Erkennens abzuziehen und es damit ins Unerkannte zurückzustoßen.

Die zweite Bedeutung aber hebt diese erste in sich auf. Wenn das Wissen bestimmt ist als das Sein von etwas für ein Bewußtsein, dann ist die Frage nach dem Ansichsein dieses Wissens die Frage nach dem Ansichsein des Seins von etwas für ein Bewußtsein unter Implikation und nicht eben Abstraktion dieser Bezogenheit auf das Bewußtsein. Es wird also gefragt: Wie ist denn dieses Wissen beschaffen unter Implikation eben dieser Bewußtseinsbeziehung? Die Beziehung müßte auch ein Ansichsein haben und darin hat sich unter der Hand die erste Frage nach der Abstraktion in die Frage nach der Implikation der Relation, in der Bestimmung des Ansich, verwandelt. Man kann jetzt die Frage stellen: Wie ist das Sein von etwas für ein Bewußtsein an sich beschaffen, wenn ich es aus der Perspektive dieses Bewußtseins, auf das es doch bezogen ist, untersuche?

Die Wahrheit des Wissens ist unser Gegenstand. Indem wir nach seinem Ansichsein fragen, wie es auch immer beschaffen ist, ist es unser Gegenstand und damit ist es, ob bestimmt oder unbestimmt, auf das Bewußtsein bezogen; es ist für uns, wenn auch für uns in der Weise des Unbestimmten. Dies münzt Hegel dahin um: das Ansichsein desselben, welches sich ergäbe, wäre so vielmehr sein Sein für uns. Nun muß man dazu wiederum sagen, restloses Sein für uns kann es nur sein, wenn ihm keinerlei materielles Substrat zu Grunde liegt.

Die vorgängige Auflösung aller Substanzbestimmungen in Funktionsbestimmungen liegt dem schon zu Grunde. Wenn es ein restloses Sein für uns ist, bloße Relation, bloße Funktionalität, dann liegt ihm keinerlei materielles Substrat zu Grunde. Das muß man gewissermaßen immer als durch die idealistische Generalthesis gesetzte Klammer miteinbeziehen. Aber richtig ist daran, insofern wir nach der Wahrheit des Wissens fragen, und damit nach dem Ding an sich, das der Erscheinung zu Grunde liegt, ist dieses Ansichsein als unser Gegenstand thematisiert und damit ist er, wenn auch zunächst in der Weise der Problematisierung auf uns bezogen. Damit steht dieses Ansich, das doch ex definitione das aller Beziehung Enthobene ausdrückt, in

Beziehung zu uns und ist damit ein spezifisches Objekt, ein Gegenstand, geworden.

„. . . und das *Ansich* desselben, welches sich ergäbe, wäre so vielmehr sein Sein *für uns;* was wir als sein Wesen behaupten würden, wäre vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm." (Hegel, S. 71)

Es wird nicht gefragt nach der Wahrheit der Dinge, wie sie sind, ohne gewußt zu werden, sondern nach der Wahrheit des Wissens. Was wir als Wesen behaupten würden, indem wir nach ihm fragen, wäre nicht seine Wahrheit, denn die Wahrheit bezeichnet außerhalb aller Beziehung liegende und aller Beziehung enthobene ansich Seiende, wäre also nur auf uns bezogen und darum wiederum nur unser Wissen von ihm, unser Wissen eben dieses Wissens. Denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, ist es der spezifische Gegenstand der Phänomenologie, das schon durch das Subjekt vermittelte Objekt, das schon subjektivierte Objekt.

Hegel will nicht intentione recta die Inhalte erkennen, sondern die Inhalte erkennen über eine Kritik der Erkenntnis der Inhalte, über eine Kritik des Wissens von den Inhalten. Er will das Wissen des Wissens von den Dingen erlangen und meint, auf diese Weise die Dinge erkennen zu können, wie sie unter Einbeziehung ihres Bezugs auf die sie vermittelnde Subjektivität sind.

Nur stellt sich damit im Grunde genommen die Problematik wieder her. Thematisiere ich die erkannten Inhalte und damit die Erkenntnis dieser Inhalte, so wird diese zu einem Gegenstand für mich und damit ist sie wiederum nicht das, was sie an sich ist, nämlich ohne die Beziehung auf das sie erkennende, resp. prüfende Bewußtsein. So sagt Hegel, das Wesen oder der Maßstab fiele in uns, denn wenn wir die Wahrheit des Wissens und damit sein Ansich-Sein thematisieren, so ist es notwendigerweise unser Gegenstand, ob wir ihn nun erkannt haben oder nicht, schon allein, indem wir danach fragen. Das Wesen oder der Maßstab ist die ansich seiende Wahrheit, thematisiere ich sie, so ist sie unser Gegenstand, ist sie auf unser Bewußtsein bezogen, fällt damit in uns, und dasjenige, das mit ihm verglichen werden soll und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht notwendig anzuerkennen.

„Das Wesen oder der Maßstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht notwendig anzuerkennen." (Hegel, S. 71)

Damit entspricht der Maßstab seinem eigenen Maßstab nicht, nämlich Ansich zu sein, sondern der Maßstab fiele in uns.

„Aber die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen, überhebt dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung." (Hegel, S. 71)

Die Natur des Gegenstandes ist sein Wesen, die Sache selbst. Die Trennung, der uns die Natur des Gegenstandes angeblich entheben soll, ist die analytische Differenzierung von Wahrheit und Wissen, wonach sie sich gegenseitig ausschließen und in keinem Vermittlungsverhältnis zueinander stehen soll. Die Voraussetzung, deren Schein wir ebenfalls enthoben sein sollten, ist die nach einem jeglichen inhaltlichen Erkennen schon transzendental vorgelagerten objektiven Wahrheitskriterium, nach dem Maßstab.

Wenn der Maßstab von Hegel bestimmt ist als das Ding an sich, d.h. als das Wesen und Ansich, dann folgert daraus, daß wir schon, bevor wir uns ans Erkennen der Sache machen und auch an die Überprüfung des Erkennens, einen Begriff der Sache, nämlich einen Begriff der an sich seienden Wahrheit haben müssen. Wenn wir den Begriff der ansich seienden Wahrheit haben, dann in der Tat wird die Erkenntnis überflüssig. Die Frage nach dem objektiven Erkenntniskriterium überhebt mich überhaupt einer kritischen Überprüfung des Erkennens wie des Erkennens der Sache selber, weil ich dazu schon den Begriff der Sache haben müßte, also immer schon erkannt haben müßte. Diese Voraussetzung ist ein Schein, der sich nur auf Grund der analytischen Differenzierung von Erkenntnis und Inhalt, von Wesen und Erscheinung, ergibt.

Wir müssen aber immerhin weiterfragen, warum die Natur des Gegenstandes es selbst sein soll, die uns dieser analytischen Differenzierung und der ihr zu Grunde liegenden Voraussetzungen enthebt und sie als ein logisches Scheinproblem, als eine logische Absurdität darstellt. Es wäre auch eine denkbare Konsequenz, daß diese Aporien unvermeidbar sind. Die Frage ist, wie Hegel diese Antinomien, in die der Verstand und die Vernunft kantisch gesprochen mit sich selber notwendig geraten, auflöst.

Kant behandelt Hegel zufolge die Widersprüche, in die der Verstand sich verstrickt, nur als solche des Subjekts, nicht als die objektiven Antagonismen der Sache selber. Bei Hegel sind aber die Antinomien der Vernunft mit den Antagonismen der Sache selber identisch, weil Vernunft und Wirklichkeit sich in einer prästabilierten Identität befinden. Aber immerhin ist es wesentlich, daß hier schon der Gedanke auftaucht, wenn auch nicht explizit, daß auch die Realität widersprüchlich verfaßt ist. Dies fand bei Marx unter dem Titel der antagonistischen Gesellschaft Eingang in die Theorie. Nur ist dort Dialektik das Verfahren, jene Antagonismen analytisch klarzustellen, und

die Methode nicht unmittelbar schon die Realität selber. Lukács zufolge sind die Antinomien der reinen Vernunft die Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie sich im Denken darstellen. Insofern ist Kant in der Tat im besten Sinne der exakteste Ideologe der bürgerlichen Gesellschaft. (27)

„Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche soeben gemacht worden ist, fällt in es. Es ist in ihm eines *für ein* anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmtheit des Moments des Wissens an ihm;" (Hegel, S. 71)

Die Bestimmtheit des Moments des Wissens bedeutet in dieser Interpretation, daß das Bewußtsein selbst es ist, das sich unterscheidet in Erscheinung und Wesen der Dinge. D.h. die analytische Differenzierung von Erscheinung und Wesen der Dinge ist eine Selbstunterscheidung des Bewußtseins. Das Bewußtsein, indem es von sich ein erscheinendes Wissen unterscheidet und damit dieses erscheinende Wissen durch das konstitutive und produktive Bewußtsein bestimmt, ist so eine Bestimmung, die das Bewußtsein an sich selbst vornimmt, und damit sich selbst verendlicht, entäußert. Und so kann Hegel sagen, daß es die Bestimmtheit des Moments des Wissens an dem Bewußtsein hat.

„... zugleich ist ihm dies andere nicht nur für es, sondern auch außer dieser Beziehung oder an sich: das Moment der Wahrheit." (Hegel, S. 71)

Während Hegel dort, wo er die abstrakten analytischen Differenzierungen von erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit angeben wollte, letztere als vom Bewußtsein unterschieden dargestellt hat, so will er jetzt diese analytische Differenz als eine immanente Differenz des Bewußtseins darstellen. Als solche Differenz wäre sie dann ins Bewußtsein aufgehoben. Das Wissen kann das Ansichsein nur in der Weise der Unterscheidung auf sich beziehen, insofern nämlich das Wissen ein durch das Subjekt vermitteltes Objekt ist. Auf diese Weise ist dann das vom Wissen in der Weise der prinzipiellen Unterscheidung auf es bezogene Ansichsein vom Subjekt gesetzt. Dasjenige Element an der Objektivität, das wir auf die Seite des nicht durch das Subjekt Vermittelten schlugen und das deshalb an sich ist, steht so außerhalb jeglicher Grundbeziehung und fällt doch ins Bewußtsein.

Die analytische Differenzierung der ansichseienden Wahrheit vom erscheinenden Wissen ist eine, die das Bewußtsein vorgenommen hat. Das Setzen

(27) Der Aufsatz von Lukács „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" kann hierzu mit viel Nutzen gelesen werden. In: Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923

dessen, das außerhalb dieser Beziehung von Bewußtsein und Wissen steht, ist wiederum nur für das Bewußtsein, weil es das ist, was die analytische Differenzierung vornimmt. Das Bewußtsein, das das Bewußtsein von diesem Ansich hat, ist eben dies, daß es außerhalb der Beziehung seiner selbst zum Wissen selber fällt. Das natürliche Bewußtsein hat vom Ansichsein das Bewußtsein, daß jenes außerhalb der Beziehung von Bewußtsein und Wissen fällt.

Dieses Bewußtsein ist selber wiederum die Beziehung des Ansich auf das Bewußtsein. Dabei ist Beziehung selbst immer ein Bewußtsein, ist das Bewußtsein des Herausfallens aus dieser Beziehung das Moment der Wahrheit. D.h. das Bewußtsein erklärt zum Wahren, was außerhalb der endlichen Grundbeziehung fällt, was dieser enthoben ist.

Die Grundbeziehung von Subjekt und Objekt ist eine bewußtseinsimmanente Differenzierung, die das Bewußtsein an sich selber vornimmt, ebenso wie die Beziehung von Erscheinung und Ding an sich. Dabei ist zu berücksichtigen, daß das Ding an sich nur Bewußtsein ist. Da schließt sich der Kreis wiederum: die Wahrheit des Wissens ist das Bewußtsein. Das Ansich des Wissens ist das Bewußtsein, so daß die analytische Differenzierung im Bewußtsein aufgehoben ist, wenn die Frage nach der Wahrheit des Wissens mit der Antwort „das Bewußtsein" beantwortet wird. Die Wahrheit des Wissens ist deshalb das Bewußtsein, weil es das Bewußtsein ist, das die analytische Differenzierung von Wahrheit und Wissen überhaupt vornimmt.

Hier liegt eine Differenz zu der materialistischen Unterscheidung von Erscheinung und Wesen vor. Marx sagt: „alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinung und das Wesen der Dinge zusammenfielen." Marx spricht von Erscheinung und Wesen der Dinge; das kann Hegel im Ernst nicht machen. Man soll sich auch, wie Karl-Heinz Haag zurecht sagt, nicht davon täuschen lassen, daß er immer wieder so realistische Begriffe wie das Ding u.a.m. verwendet. Bei Marx sind Erscheinung und Wesen immer Modifikationen der endlichen Dinge in ihrem Verhältnis zueinander und Modifikationen, die sie an sich selbst haben. Bei Hegel handelt es sich nicht um Erscheinung und Wesen der Dinge, sondern die Dinge selbst sind nur Modifikationen der spekulativen Begriffe von Erscheinung und Wesen. Bei Marx sind Erscheinung und Wesen Prädikate der endlichen Dinge; bei Hegel sind die endlichen Dinge Prädikate und Modifikationen von Erscheinung und Wesen.

Das bedeutet, daß Erscheinung und Wesen bei Hegel Modifikationen sind, die das unendliche – also nicht an endliche Individuen mit endlichem Denken,

empirische Subjekte gebundene – Bewußtsein an sich selber vornimmt. Bei Hegel wird die Differenzierung vom Bewußtsein an den Dingen vorgenommen, die selbst schon die Selbstdifferenzierung und -entäußerung des Bewußtseins sein sollen, so daß die Dinge kein materielles Substrat haben. Wenn man materialistisch dieses materielle Substrat voraussetzt, dann muß man dagegen wie Marx sagen können, daß das Bewußtsein an den Dingen nur die Differenzierungen vornehmen kann, die als immanente Möglichkeiten den Dingen innewohnen. Marx sagt, daß der Natur die Gebrauchswerte dynamé, der Möglichkeit nach, innewohnen und daß sie zu entdecken, ihre Potenz zu aktualisieren, geschichtliche Tat ist. (28) Sie hängt nämlich ab vom geschichtlichen Entwicklungsstand der Produktivkräfte, mittels derer die Menschen ihr Leben herstellen und wiederherstellen. Die Menschen können nur mittels Arbeit die Differenzierungen an der Natur vornehmen, die in der Natur potentiell angelegt sind.

Wenn man hier nicht zur Blochschen Materie-Metaphysik kommen will, so können die Menschen das nur deshalb, weil die Mittel, mittels derer sie diese Naturpotenzen zu konkreten Gebrauchswerten aktualisieren, selbst wiederum Mittel der Natur sind, nämlich konkrete stoffliche Produktionsmittel. Diese Mittel sind von derselben Natur, die mit diesen Mitteln gleichsam überlistet wird: das Werkzeug ist die endliche List der Vernunft bei Marx.

Wenn Hegel sagt „das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst", so bedeutet das nichts anderes, als daß das Bewußtsein bestimmt, was an sich, also bewußtseinsunabhängig ist. Damit nimmt das Bewußtsein die analytische Trennung zwischen dem, was Erscheinung ist, was also diesem Ansich nicht angemessen ist, und dem Ansich vor. Das aber, was Ansich ist, wenn ihm kein materielles Substrat zugrunde liegen soll, ist selbst Bewußtsein und in diesem Sinne Selbstbewußtsein. Der Maßstab des Bewußtseins, das objektive Kriterium des Bewußtseins ist das Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein ist die Wahrheit des Wissens, dessen Ansichsein. Selbstbewußtsein bedeutet, daß das nur ansichseiende Bewußtsein sich bewußt geworden ist, also auch für sich.

Das Ansich ist das Unbestimmte und deshalb auch das Allgemeine. Das Fürsich ist das Bestimmte, aber das nur borniert Bestimmte, das sich nicht weiß als auf ein anderes bezogen. Das Anundfürsich ist die Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem. Das wird im Titel des Selbstbewußt-

(28) Vgl. Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur, Frankfurt 1962, S. 74 ff.

seins bezeichnet. Oder man kann umgekehrt auch sagen, daß das Bewußtsein bloß fürsich ist, weil es noch nicht ein Anderes von sich unterschieden hat und insofern es dies Andere als Produkt seiner selbst begreift, dieses nämlich miteinbezieht, es ansich wird und somit ein Anundfürsich. Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins ist die Wahrheit des Wissens. Das ist hier das hochidealistische Resultat: die analytischen Differenzierungen von Erscheinung und Ding an sich sind vom Bewußtsein an und in sich selber vorgenommen worden.

Jetzt läßt Hegel die Katze aus dem Sack:

„. . . an dem also, was das Bewußtsein innerhalb seiner für das *Ansich* oder das *Wahre* erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen." (Hegel, S. 71)

Das bloße Dekret des Bewußtseins liefert den Begriff der Wahrheit, des Ansichseins. Allerdings, dieses Dekret des Bewußtseins braucht durchaus nicht immer wahr zu sein.

Hegel weist nach, daß dem objektiven Kriterium, welches das Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit selbst liefert, ihre Erkenntnis nicht genügt, sondern daß sie geradezu das Gegenteil dessen liefert, was sie erkennen will, nämlich nur ein abstrakt Allgemeines. Die Differenz von Erscheinung und Wesen, von erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit ist deshalb Inbegriff des Denkens, Inbegriff von Kritik. Kritik bedeutet hier: die Unangemessenheit der Erscheinung an das Wesen, welches das Bewußtsein selbst dekretiert, nachzuweisen.

Indem wir die Unangemessenheit der Erscheinung an ihr Wesen, des erscheinenden Wissens an seine gegenständliche Wahrheit nachweisen, haben wir schon eine Wahrheit erkannt. Die Einsicht in die Unwahrheit ist schon die Wahrheit. Hierin haben wir schon einen neuen Gegenstand, der jetzt wiederum auf einer anderen Stufe dem Bewußtsein unangemessen ist. Aber der modus procedendi bestimmter Negation, die Verfahrensweise von Kritik in der Phänomenologie des Geistes, stellt sich jetzt so dar: das Bewußtsein sieht selbstbewußt die Unangemessenheit der von ihm bestimmten Erscheinung an das von ihm selbst dekretierte Wesen ein. In der Kritik der Unangemessenheit, der Nichtidentität, der Inadäquation beider wird schon eine Stufe dieser Unangemessenheit aufgehoben und eine Identität hergestellt. Auf einer anderen Stufe aber stellt sich diese Identität als eine Nichtidentität von Erscheinung und Wesen dar, weil mit der Aufhebung dieser Unangemessenheit und Identität von erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit auch das Bewußtsein wiederum ein anderes geworden ist. Es ist nicht so, daß

auf der einen Seite das erscheinende Wissen und auf der anderen Seite das Wesen steht, sondern das Bewußtsein ist selbst nur seine eigene Differenzierung in Wissen und Wahrheit.

Das Bewußtsein selbst ist seine eigene Differenzierung in erscheinendes Wissen und gegenständliche Wahrheit. Das Bewußtsein ist nirgends außerhalb dieser Beziehung. Das macht gerade den Charakter von Totalität aus, nicht außerhalb der Beziehung zu sein, sondern die Beziehung selbst zu sein. Das Bewußtsein ist diese Beziehung. Indem es diese Beziehung ist, kann es an sich selbst die Angemessenheit der Glieder dieser Beziehung aneinander feststellen, so daß das Bewußtsein der eigene Maßstab seiner Erkenntnis ist, weil die reine Beziehung das Ansichsein selbst ist.

8. Kommentar V: Wahres Wissen und Erfahrung

8.1 Die immanente Selbstprüfung des Bewußtseins

„An dem also, was das Bewußtsein innerhalb seiner für das *Ansich* oder das *Wahre* erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen. Nennen wir das *Wissen* den *Begriff*, das Wesen oder das *Wahre* aber das Seiende oder den *Gegenstand*, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht." (Hegel, S. 71)

Hegel kann das Wissen den Begriff nennen und das Ansichseiende den Gegenstand, und zwar jetzt auf dem Hintergrund der immanenten Selbstdifferenzierung des Bewußtseins, die das Bewußtsein selber ist. Im Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich ist das erscheinende Wissen der gewußte Gegenstand oder das, was vom Gegenstand gewußt wird. Und auf dem Hintergrund der jetzt vorgenommenen Selbstdifferenzierung des Bewußtseins ist der gewußte Gegenstand Bewußtsein. Alles fällt innerhalb des Bewußtseins, während das, was nicht gewußt wird, gleichwohl aber noch vom Bewußtsein selbst gesetzt ist, weil die analytische Differenzierung in es fällt, Gegenstand ist. Das Ansich ist Gegenstand, Objekt, weil es noch nicht gewußt wird, aber das Nichtgewußte, das Ansichseiende soll außerhalb der Grundbeziehung fallen und kann auch deshalb kein Objekt sein. Das Bewußtsein hat dieses An-Sich selbst gesetzt, so daß dann das Wissen der subjektive Begriff der Sache ist. Dieser Begriff ist noch nicht dem objektiven Begriff der Sache, dem Wesen, adäquat.

Wenn die analytischen Differenzierungen von Begriff und Sache, Erscheinung und Wesen, erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit Diffe-

renzierungen sind, die das Bewußtsein an sich selbst vorgenommen hat, dann fällt folgende Unterscheidung, die wir zuvor noch gemacht haben, weg: das Bewußtsein unterscheidet von sich ein Wissen. Dieses Wissen ist die Erscheinungswelt. Die Erscheinungswelt ist das Objekt, allerdings das Objekt wie es durch das Subjekt bestimmt und vermittelt ist. Jetzt wird hier das Wissen selbst Subjekt, nämlich das Wissen ist der subjektive Begriff der Sache. Das Objekt, wie es durch das Subjekt vermittelt wird, ist deshalb selbst Element des Bewußtseins, weil das Bewußtsein es in sich selbst von sich unterscheidet. Dann ist das Wissen der subjektive Begriff der Sache. Aber das, was außerhalb jeglicher Grundbeziehung fallen soll, schlechthin unvermittelt stehen soll zu jener Beziehung von Subjekt und Objekt aufeinander, das, was ansichseiend ist, wird in dem Augenblick, da das Bewußtsein selbst es ist, das die Differenzierung von Erscheinung und Ding an sich vornimmt, ein Gegenstand, weil das Bewußtsein es ist, das dieses Ansich als An-Sich gesetzt hat.

Es ist damit Gegenstand für uns, für das Bewußtsein. Es ist ein Gegenstand und damit der objektive Begriff der Sache. Das Wesen ist damit der objektive Begriff der Sache. D.h. erstens ist es ein bloßer Begriff. Zweitens ist es objektiv, weil das darin ausgedrückte An-Sich-Sein doch immer nur ein vom Bewußtsein gesetztes ist. Damit ist es in Beziehung auf dieses der subjektive Begriff der Sache, nämlich das vom Bewußtsein als in einer abhängigen Beziehung zu ihm stehend bestimmt. Demgegenüber ist der objektive Begriff der Sache, das Wesen, vom Bewußtsein als in keiner Beziehung zu ihm stehend bezogen.

Wir müssen hier von subjektivem und objektivem Begriff der Sache sprechen, obwohl an sich das Wissen ein subjektiv vermitteltes Objekt ist und kein subjektiver Begriff der Sache. Aber in dem Augenblick, da die Differenz von Erscheinung und Wesen die immanente Selbstdifferenzierung des Bewußtseins ist und das Bewußtsein selbst nur diese Differenz ist und wenn die beiden Relata, erscheinendes Wissen und gegenständliche Wahrheit selbst nur Elemente dieser Beziehung sind, dann sind sie nichts Dingliches mehr, so daß Hegel zu recht von allem Objektivem als von einem Wissen oder Wahrheit sprechen kann und nicht von gewußten Dingen und als wahr erkannten Gegenständen. Das Wissen ist somit der bloße subjektive Begriff der Sache, das Wesen der objektive Begriff der Sache.

Hegel hat jetzt explizit gesagt, daß das Bewußtsein selbst sich in diese analytische Differenz unterscheidet. Sonst bestünde kein Recht, das Wissen einfach einen Begriff zu nennen, denn es soll ja die objektive Erscheinung

sein. Sonst könnte Hegel das Ding an sich nicht einfach einen objektiven Begriff nennen, denn das Ding an sich soll das sein, was außerhalb jeglicher Grundbeziehung liegt, weder ein Objekt noch ein Subjekt.

„Nennen wir aber *das Wesen* oder das Ansich *des Gegenstandes den Begriff* und verstehen dagegen unter dem *Gegenstande* ihn als *Gegenstand*, nämlich wie er *für ein anderes* ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriff entspricht." (Hegel, S. 71)

In dem Satz davor ist Hegel davon ausgegangen, daß er das erscheinende Wissen, das Sein von etwas für ein Bewußtsein, den Begriff nennt, also subjektiver Begriff der Sache, und den Gegenstand den objektiven Begriff der Sache. Jetzt kehrt er es um, jetzt bezeichnet er den Gegenstand als Begriff.

Das Ding an sich ist das, was außerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung steht und damit außerhalb jeglicher Bestimmung. Es ist bestimmungslos, ist unbestimmt. Das Unbestimmte ist, auf dem Hintergrund der Selbstdifferenzierung des Bewußtseins reine Unbestimmtheit darum etwas ganz Allgemeines. Das Allgemeine ist der Begriff. Ergo können wir den Gegenstand den Begriff nennen. Nennen wir ihn aber „Gegenstand", so fassen wir ihn auf, wie er für ein anderes ist. Gegenstand ist das Entgegenstehende, das auf etwas anderes Bezogene, das, was nicht an sich ist. Das Sein-für-Anderes, das Sein von etwas für ein Bewußtsein, das Wissen, war ja in der Tat der Gegenstand, von dem wir ausgingen. Das erscheinende Wissen ist Gegenstand der Phänomenologie des Geistes.

„So besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand" – nämlich das erscheinende Wissen – „seinem Begriff" – nämlich dem Wesen – „entspricht . . ." (Hegel, S. 71)

Das bedeutet: Begriff und Gegenstand, Begriff und Sache sind substituierbar, sind austauschbar. Erscheinendes Wissen und wesentliche Wahrheit sind immer schon identisch, vor aller Differenzierung und in aller Differenzierung. Die Identität, die hergestellt wird, wird immer schon vorausgesetzt und ist in jeglicher Nichtidentität präsent. Hegel wollte der Aporie, einen objektiven Maßstab und damit schon einen Begriff des Wesens vorauszusetzen, der allererst in der Adäquation, in der Arbeit des Denkens erreicht werden soll, enthoben sein. Er liefert jedoch eine bloße Apologie dieser Aporie und im Grunde genommen eine bloße Apologie des immer schon Erkannten.

Das Wissen kann man auf dem Hintergrund der immanenten Selbstdifferenzierung des Bewußtseins den Begriff nennen, weil es im Gegensatz zum Ansich der subjektive Gegenstand ist. Oder man kann es als bewußtseinsim-

manentes Element bezeichnen und deshalb als subjektiven Begriff des Objekts. Der Gegenstand ist der objektive Begriff des Objekts, obwohl das Ansich kein Objekt sein kann. Aber weil es als Nichtobjekt und -subjekt, als das aller Beziehung Enthobene, gesetzt ist, steht es doch in Beziehung auf das es setzende Bewußtsein und ist insofern ein Objekt, der objektive Begriff des Objekts. Umgekehrt kann ich auch den Gegenstand als Begriff bezeichnen, wenn ich darunter das Ansich verstehe, das das ganz und gar Allgemeine und deshalb der Begriff ist.

Dieses sophistische Spiel könnten wir jetzt ad infinitum weiterführen. Festhalten können wir hier, daß Hegel als entscheidende Bestimmung einführt, daß die analytische Differenz von Erscheinung und Wissen eine Selbstdifferenzierung des Bewußtseins an sich selber ist, das nur in dieser Beziehung von Erscheinung und Wissen ist. Weil es eine Selbstdifferenzierung des identischen Bewußtseins an sich selber ist, sind die analytisch unterschiedenen Momente von Erscheinung und Wesen immer schon durch eine ursprüngliche Synthesis vermittelt; eine ursprüngliche Synthesis die gleichwohl nicht die ursprünglich-synthetische Leistung der transzendentalen Apperzeption ist, welche sich gewissermaßen innerhalb der Grenzen des analytischen Verstandes vollzieht. Aber im Prinzip ersetzt Hegel sie durch nichts anderes, nur daß diese ursprüngliche Synthesis eine Rückvermittlung des Ansich zur Erscheinungswelt vornimmt dadurch, daß es das Ansich restlos entdinglicht, entmaterialisiert. Dies ist im Grunde genommen schon bei Fichte geschehen.

Die anfängliche Identität von erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit beruht auf ihrer Identität als Begriff. Er ist das tertium comparationis gleichsam von erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit. Der Begriff ist das, was diese anfängliche Identität konstituiert. Es ist der Begriff, der auch in der Tat das Alleinwirkliche sein soll.

8.2 Das Bewußtsein als metaphysisches, unendliches Subjekt

„Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist; das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, *Begriff und Gegenstand, Füreinanderes-* und *Ansichselbstsein,* in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen und hiemit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und *unsere* Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten." (Hegel, S. 71/72)

Hegel sagte schon früher, daß das Bewußtsein die analytischen Unterscheidungen von Erscheinung und Wesen, von erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit an sich selbst vornimmt. An dieser Stelle sagt er nun, daß die Differenz von erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit, von Begriff und Gegenstand in das Wissen fällt, das wir als das durch das Subjekt vermittelte Objekt begriffen haben.

Aber hier ist doch charakteristischerweise ein Begriff kursiv gesetzt: „Unsere". Damit meint Hegel die empirischen Individuen.

Marx kritisiert an der Hegelschen Philosophie und stülpt damit in der Tat die Hegelsche Philosophie um, daß in dieser Philosophie die Menschen nur Menschen des Bewußtseins sind, aber das Bewußtsein nicht das Bewußtsein von konkreten Menschen ist; daß die Menschen Prädikat des Subjektbegriffs Bewußtsein sind, das Bewußtsein als metaphysisches allgemeines Subjekt, das über die Köpfe der Individuen hinweggeht und gewissermaßen alles endliche, darunter auch die endlichen Individuen, als bloße Prädikate analytisch in immanenter Synthesis aus sich selbst heraus produziert. Marx kritisiert daran, daß das Bewußtsein zu einer metaphysisch-prozessualen Größe wird und als metaphysisches Subjekt des Geschichtsprozesses über den Köpfen der Individuen prozessieren soll und damit die empirischen Individuen nur zu Werkzeugen des Weltgeistes, wie es dann in der Geschichtsphilosophie geschieht, herabgesetzt werden.

Wie kommt Hegel dazu, uns empirische Individuen, einem metaphysischen Bewußtsein zu unterwerfen, das an sich selbst nicht dinglich ist, gleichwohl das Absolute ist, das nichts Materielles an sich hat, gleichwohl alle Materie als Moment in sich begreifen soll? Man könnte philosophiegeschichtlich argumentieren und argumentiert auch zu Recht so, daß schon aufgrund der cartesianischen Konstruktion einer reinen res cogitans sich dieses allgemeine Subjekt in der neuzeitlichen Philosophie etabliert hat. Es kulminiert dann gerade im transzendentalen Subjekt Kant's. Gleichwohl muß jeder Denker diese Bewegung, in welcher das allgemeine Subjekt das allein Reale sein soll, selbst vollziehen. Wie vollzieht sich die Konstruktion eines allgemeinen Subjekts als allein real bei Hegel, demzufolge das empirische Subjekt nichts ist?

Hegel sagt doch, daß die Identität von Subjekt und Objekt, der reine Begriff, das allein wirkliche ist, daß deshalb alle anderen Erscheinungsformen nur entfremdete Erscheinungsformen dieses Begriffs sind, und daß die Totalität weiter nichts ist als die volle Entfaltung des Begriffs.

In dieser Entfaltung werden sich alle endlichen Dinge und auch alle endlichen Subjekte ihres falschen Daseins bewußt und damit zu bloßen Momenten des reinen Geistes, der aber andererseits wieder nur durch alle diese Dinge, Subjekte endlich ist.

Identität ist Vernunft, nämlich die Einsicht von Subjekt und Objekt. Identität bedeutet im strengen Sinne, daß das Identische, der Begriff, das Bewußtsein, nichts Nichtidentisches an sich habe. Ein Bewußtsein aber, das an ein empirisches Individuum physisch-materiell gebunden ist, wäre abhängig und hätte an sich Nichtidentisches.

Indem Hegel sagt, daß das Bewußtsein an sich selbst die analytische Differenzierung von Erscheinung und Wesen vornimmt, so ist doch diese Bestimmung durchaus richtig. Es ist das Bewußtsein, das an den Dingen unterscheidet, was Erscheinung und was Wesen, was ansich ist. Dies ist eine analytische Differenzierung, die – will man nicht idealistisch sein – die Dinge nicht an sich selbst vornehmen können. D.h. wir müßten streng sagen, das Bewußtsein empirischer Individuen nimmt diese analytische Differenzierung an den Dingen vor. Setzen wir einmal voraus, daß das Hegel selbst meint.

Er meint das auch anscheinend, wenn er zunächst sagt: „Von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wir aber das Ansichsein." Es ist das Bewußtsein der empirischen Individuen, welches diese analytische Differenzierung an der Erscheinungswelt vornimmt. Diese Differenzierung bezeichnet Hegel dann als erscheinendes Wissen. Das bedeutet nämlich, daß es hinter dieser Erscheinungswelt, hinter dem Sein noch ein Wesen der Dinge gibt, auf das jene Erscheinungswelt, wie negativ auch immer, verweist.

Unser Bewußtsein setzt zunächst eine durch dieses Bewußtsein vermittelte Erscheinung und setzt ebenso, indem es diese analytische Differenzierungen vornimmt, ein Ding an sich als außerhalb dieser Beziehung von Bewußtsein und Erscheinungswelt fallend. Reflektiert man nun darauf wiederum kritisch, so erhält man wie Hegel zum Resultat, daß das Ding an sich, insofern es bewußtseinsanalytisch gesetzt ist, eine analytische Thesis unseres Bewußtseins ist. Indem aber dieses Ansich auf uns bezogen ist, ist es für uns und gewissermaßen nur für uns, da wir nicht positiv aussagen können, wie denn die Dinge ansich beschaffen sind. Ich setze einfach, daß hinter der Erscheinungswelt ein Ansich ist, ohne auszusagen, wie es denn beschaffen sei. Das bedeutet, dieses Ansich ist ein reiner Begriff, den wir setzen: Wenn aber dieses Ansich ein reiner Begriff ist und man auf die Erkenntnis des Absoluten, nämlich der Welt wie sie ansich beschaffen ist, nicht verzichten will und

damit das Ansich ein reiner Begriff ist, dann ist das Bewußtsein nicht mehr das Bewußtsein empirischer Individuen, sondern dann ist das Bewußtsein dieser reine Begriff, die Abstraktion von den empirischen Individuen.

Hat Hegel hier nicht Recht? Ist es nicht vielmehr ein aus der Bewußtseinsimmanenz nicht mehr begründbarer Sprung, ein materielles Substrat vorauszusetzen? Logisch und bewußtseinsimmanent kann man diesen Sprung nicht begründen. Im Gegenteil, man kann aus der Perspektive unseres Bewußtseins sehr wohl sagen, das Ding an sich ist nicht dinglich, denn wir nehmen diese analytische Differenzierung mit unserem Bewußtsein vor. Bestimmen können wir die Erscheinungswelt nur deshalb, weil sie durch das Medium der subjektiven Arbeit meines Denkens vermittelt ist. Bestimmen kann man aber nicht das Ding an sich. Wir setzen es einfach nur als Ansich. Es ist ein rein nominalistischer Akt, die Dinge, wie sie ohne die Arbeit des Denkens sind als Ansich zu bezeichnen.

Wenn das Ansich ein reiner Begriff ist, dann ist mit Fichte zu sprechen, die Annahme eines materiellen Substrats ein bloßer Nonsens, der in der Philosophie nicht weiterhilft. Wenn das aber der Fall ist, dann ist mein Bewußtsein nicht mehr mein Bewußtsein. Das Bewußtsein ist dann in der Tat etwas, das unabhängig von meinem und Deinem Bewußtsein diese Differenzierungen an sich selbst vollführt.

„Dadurch, daß wir diese unsere Einfälle, Gedanken, Maßstäbe weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie an und für sich selber ist, zu betrachten." (Hegel, S. 72)

Die philosophierende Abstraktion vom empirischen Bewußtsein, vom empirischen Subjekt ist Abstraktion von der Erscheinung, denn diese ist das Empirische. Sie ergibt die Sache, wie sie ansich und zugleich für sich ist. Denn diese Sache ist Bewußtsein. Bewußtsein kann für sich sein, nämlich sich auf sich denkend beziehen, reflexiv sein. Das, was an sich ist, ist das Allgemeine. Indem es für sich ist, ist es ein Besonderes. Allerdings ist es ein Besonderes, das nicht für anderes steht. Es ist vielmehr das schon allgemeine Besondere. Für sich ist es, insofern als es sich in seiner Bezogenheit auf das andere durchschaut hat und damit an und für sich selbst ist.

8.3 Das reine Zusehen des Philosophen (und das Prinzip kapitalistischer Produktion)

„Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird

eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen *Prüfung* überhoben, so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt." (Hegel, S. 72)

Hegel zufolge betrachten wir es in der Weise des reinen Zusehens. Rein ist bei Hegel der Titel für das Identische. Rein bedeutet aber auch frei von allem Empirischen, Nichtidentischem. Das reine Zusehen ist die Bewegung der philosophierenden Abstraktion von unseren Einfällen und Gedanken. Das reine Zusehen ist die Forderung an den betrachtenden Philosophen, von sich selbst als einer empirischen Existenz zu abstrahieren. Das ist ein Privileg, das die Philosophen von Platon bis Hegel und Husserl haben. Bei Platon sind jene, die eine Vernunftseele im Kopf haben, imstande, sich der Ideen anamnetisch erinnern. Bei Hegel ist der Philosoph zum reinen Zusehen privilegiert, hat also das Vermögen, von seiner empirischen Existenz und damit auch von seinen empirischen Einfällen zu abstrahieren.

Indem wir erweisen, daß sowohl die Erscheinungswelt als auch die ansichseiende Gegenstandswelt begrifflicher Verfassung sind, weise ich ihre Bewußtseinsimmanenz nach. Wenn aber das erscheinende Wissen und die gegenständliche, ansichseiende Wahrheit bewußtseinsimmanente Differenzierungen des Bewußtseins an sich selber sind, dann wird, wie Hegel sagt, „eine Zutat von uns überflüssig": „wir werden auch der Bemühung der Vergleichung beider, der eigentlichen Prüfung überhoben".

Hier ist jetzt der entscheidende Übergang in das, was wirklich im emphatischen Sinne Idealismus zu nennen ist. Es geht jetzt darum, zu klären, welches ist die logische Struktur und die Argumentationsstrategie, mittels derer Hegel nachweist, daß das Bewußtsein nicht das Bewußtsein empirischer Individuen ist, sondern daß die empirischen Individuen Prädikate des Bewußtseins sind, so wie sie in der konkreten Geschichte Marionetten des Weltgeistes sind?

Hegel weist nach, daß dieses Ding an sich nur ein reiner Begriff ist, also kein materielles Substrat an seinem Begriff findet und der Geist selbst Subjekt ist. Wenn das Ding an sich reiner Begriff ist, dann ist an den Dingen selbst, an den Erscheinungen, nichts Materielles, sondern sie sind nur Momente des Begriffs. Wenn das Ding an sich nichts Dingliches ist, es also völlig allgemein, immateriell ist, dann ist es ganz und gar subjektiv, dann sind natürlich erst recht die immer schon durch Subjektivität vermittelten Erscheinungen völlig Subjektivität. Dann gibt es nichts, das nicht subjektiv

wäre. Sagen wir es jetzt einfacher, da wir diese voraussetzende Argumentation schon lange gebracht haben: wenn Wesen und Erscheinung nicht Erscheinung und Wesen der Dinge sind, sondern bloße Bestimmungen, die das Bewußtsein analytisch vornimmt, dann sind Erscheinung und Wesen nichts über diese Bestimmungen des Bewußtseins hinaus. Wenn das aber der Fall ist, daß also Erscheinungen und Wesen der endlichen Dinge nur immanente Differenzierungen des Bewußtseins sind, dann kommt ihnen somit nichts Materielles zu. Umgekehrt kommt alles Materielle dem Bewußtsein selbst allein zu, ist selbst Bewußtsein. Dann aber ist in der Tat das Bewußtsein ein metaphysisches Subjekt, das den empirischen, nämlich an Materie gebundenen, natürlich zur Erscheinung kommenden Individuen übergeordnet ist. Dann sind diese empirischen Individuen entfremdete Entäußerungen dieses Bewußtseins. Indem dieses metaphysische Bewußtsein, das imstande ist sich selbst zu prüfen und nicht darauf angewiesen ist, daß wir empirischen Individuen es prüfen, bleibt uns nichts anderes übrig, als der Selbstkritik des metaphysisch übergeordneten Bewußtseins zuzusehen. Das „reine Zusehen" heißt dabei, daß wir, die Philosophen, in der Lage sind, die Entfremdung, zu der wir empirischen Individuen verdammt sind, durch den Modus der philosophierenden Abstraktion rückgängig zu machen. Dieser Modus bedeutet nichts anderes als die philosophierende Abstraktion von unserer empirischen Entfremdung, von unserem sinnlichen Dasein, um auf diese Weise rein zuzusehen, nämlich in einer Identität mit dem metaphysisch uns empirischen Individuen übergeordneten Bewußtsein.

Auf der anderen Seite ist gerade in diesem Postulat, der Bildungsgeschichte des Bewußtseins rein zuzusehen, das Prinzip enthalten, auf dem der kapitalistische Verwertungsprozeß beruht, nämlich, zu abstrahieren von den konkreten, natürlich verschiedenen Bedürfnissen und den Naturalformen der Dinge, den konkreten Gebrauchswerten. Marx weist nach, daß der Idealismus der Hegelschen Philosophie ein Idealismus ist, den die Realität selbst produziert. Er zeigt, daß der Abstraktionsprozeß von den Gebrauchswerten nicht nur eine Erfindung gleichsam der Kritik der politischen Ökonomie ist, sondern daß der Kreislauf des industriellen Kapitals, wie er sich ausdrückt im III. Band, diese Abstraktion in actu vollzieht.

Was ist z.B. abstrakte Arbeit? Abstrakte Arbeit unter ihrem logischen Aspekt ist die Reduktion aller konkreten menschlichen Arbeit auf Arbeit schlechthin, nämlich auf die physiologische Verausgabung von Muskelkraft und Gehirntätigkeit, auf reine Materie, abstrahiert von der bestimmten Er-

scheinungsform und den bestimmten Zwecken, zu denen sie dient. Und reine Materie ist eine reine Abstraktion. Gesellschaft ist für Marx Inbegriff dessen, das Form ist. Er spricht überhaupt von gesellschaftlichen Formbestimmungen, weil Arbeit formierende Tätigkeit ist. Gesellschaft ist Form, Natur ist Stoff, wenn wir das so brutal entgegensetzen. Abstrakte Arbeit ist bei Marx ein bestimmtes Produktionsverhältnis, nämlich der Arbeitsteilung isoliert voneinander privatarbeitender Individuen. Als solch ein Produktionsverhältnis ist sie ein gesellschaftliches Verhältnis, eine gesellschaftliche Verkehrsform, wie Marx sich auch ausdrücken würde, eine Formbestimmung. Und die Bestimmung dieser Form ist es, reine Materie zu sein.

Die Dialektik von Form und Materie wiederholt sich bei Marx, nur, um einen Ausdruck von Marx selber zu gebrauchen, in dem praktischen Idealismus der kapitalistischen Wirklichkeit. Er bezeichnet den Staat als gewissermaßen praktisch-idealistischen Ausdruck; das geschieht natürlich schon auf jeder Ebene der Abstraktion in der kapitalistischen Gesellschaft. Diese Abstraktion beginnt mit der Abstraktion des Werts von den konkreten Gebrauchswerten. Diese Abstraktion realisiert sich in der Zirkulation, im Austausch. Dies setzt sich fort in den Klassen, wo die Individuen nicht in ihrer individuellen Besonderheit gelten, sondern nur als der Klasse subsumiert. So wie man der Klasse von Säugetieren, den Menschen subsumiert, also gewissermaßen nur als Erscheinungsweise eines Begriffs, setzt sich diese Abstraktion in den sozialen Kontakt hinein fort, dann in die Überbaustrukturen etwa des Staates, der das allgemeine Interesse unter Abstraktion von den besonderen Interessen repräsentiert, wobei natürlich dieses Allgemeininteresse wiederum in dieser Isolierung, gut Hegelisch gesprochen, ein bloß partikulares ist, das dann die Interessen der herrschenden Klassen darstellt. Dies setzt sich fort bis hin in die Moral, wo Entfremdung auf die Spitze getrieben, gefordert wird, von seinen eigenen empirischen Interessen, vom Egoismus zu abstrahieren. (Komplement dazu ist allerdings die Moral des Egoismus; das möchte ich aber jetzt nicht nachweisen.)

Das bedeutet, wir können so etwas feststellen, daß die kapitalistische Gesellschaft nahezu eine Ordo der Abstraktion ist. Die Kritik der idealistischen Abstraktion, der philosophierenden spekulativen Abstraktion ist auch der Ansatzpunkt bei Marx, um überhaupt die idealistische Philosophie und damit die Philosophie als solche kritisch zu treffen, auch erkenntnistheoretisch. Die Tatsache, daß diese Abstraktion eine Realität, eine daseiende Abstraktion ist, ist das Faktum von Verdinglichung, denn der abstrakte nicht

dingliche Wert erscheint an den Gebrauchswerten als Tauschwert, quasidinglich. Verdinglichung ist die dinghafte Erscheinung dessen, das an sich nicht dinglich ist, die bloße Abstraktion, und das ist eben der reale Schein von Naturwüchsigkeit der kapitalistischen Gesellschaftsformation.

Das reine Zusehen ist also, um das noch einmal festzustellen, das Vermögen der empirischen Individuen, der Philosophen zur philosophierenden Abstraktion von ihrer empirischen Individualität und von der gesamten Sinnenwelt, wobei sich allerdings diese philosophierende Abstraktion so vollzieht, daß damit die Sinnenwelt nicht einfach außerhalb des Reichs der Ideen, des Geistes, bleibt, sondern selbst als Geist und als die Existenz des Geistes nachgewiesen werden muß.

Es gibt nicht mehr platonisch oder auch christlich zwei Reiche, eines von dieser Welt, der Sinnenwelt, und eines in der anderen Welt, der intelligiblen Welt, transzendent, sondern es muß diese Welt als das Reich der anderen Welt nachgewiesen werden. Oder das Reich der Notwendigkeit muß selbst als das Reich der Freiheit nachgewiesen werden; das Reich der Sinnenwelt muß selbst als das Reich des Geistes erwiesen werden. Das ist die philosophierende Abstraktion, die Umfunktionierung der gesamten natürlichen Erscheinungswelt in eine Welt des Geistes.

Das reine Zusehen ist ein nichtempirisches Anschauen. Im Grunde genommen setzt sich der Modus der sinnlichen Anschauung in das Denken hinein fort. Oder die zum akzidentellen, unwesentlichen verurteilte Anschauung rächt sich gleichsam in den idealistischen Philosophien damit, daß sie sich noch einmal auf der Ebene der Abstraktion selbst durchsetzt, so wie bei Platon die Ideen doch mit Begriffen geschildert werden, welche der Sinnenwelt entnommen sind. Die Tatsache, daß man also Ideen z.B. anschauen kann, ist ja im Grunde genommen dem sinnlichen Sehen entnommen. Bei Husserl gibt es am Ende in der modernen Phänomenologie die Wesensschau, bei Hegel das reine Zusehen. Damit soll das Paradoxon eines rein begrifflichen Anschauens formuliert werden. Wenn Kant sagt, Begriffe ohne Anschauung sind leer und Anschauungen ohne Begriffe sind blind, so stimmt dem Hegel durchaus zu, aber bei ihm ist jede Anschauung ein Begriff, der sich nicht selbst weiß. Das reine Zusehen stellt eben die Vermittlung von Begriff und Anschauung im Begriff dar. Das ist dann die Bewegung der philosophierenden Abstraktion.

8.4 Die Identifizierung von Begriff und Gegenstand

„Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst; Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon." (Hegel, S. 72)

Hegel will jetzt nachweisen, wieso das Bewußtsein sich selbst der Erkenntniskritik unterzieht und nicht wie wir erst diese Erkenntniskritik zu leisten haben. Dies ist wiederum ein Kernstück in der Metakritik der Kantischen Erkenntnistheorie. Das Bewußtsein des Gegenstandes ist das Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, nämlich das Bewußtsein von der ansichseienden Wahrheit. Das Selbstbewußtsein, das Bewußtsein seiner selbst, ist das Bewußtsein des Wissens von eben dieser Wahrheit. Das Bewußtsein ist ein gespaltenes Bewußtsein. Es ist einerseits das Selbstbewußtsein, nämlich das Bewußtsein des erscheinenden Wissens der Wahrheit, andererseits das Bewußtsein dieser Wahrheit, nämlich der bewußtseinsunabhängigen ansichseienden Gegenstände selbst.

„Indem beide *für dasselbe* sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird *für dasselbe*, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht." (Hegel, S. 72)

Man muß ein Wort wie dieses bei Hegel meistens emphatisch nehmen: es ist „selbst ihre Vergleichung". Das ist das Sein der Vermittlung. Das Bewußtsein *ist* diese Vergleichung und nichts anderes als diese Vergleichung. Dies gilt in derselben Weise, wie ich sage, das Bewußtsein *ist* die Beziehung von erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit. Es ist deshalb die Beziehung, weil beide, erscheinendes Wissen und gegenständliche Wahrheit, in es fallen. Das Bewußtsein ist kein außerhalb der Beziehung von erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit liegendes transzendentales Subjekt. Bei Kant dagegen konstituiert das transzendentale Subjekt erst die endliche Grundbeziehung von Subjekt und Objekt, empirischem Subjekt und empirischem Objekt, weil das Subjekt außerhalb der endlichen Grundbeziehung liegt. Bei Hegel liegt es deshalb nicht außerhalb der endlichen Grundbeziehung, weil auch das Ding an sich nicht schlechthin außerhalb dieser endlichen Grundbeziehung liegt. Das Ding an sich ist selbst Subjekt und darum *ist* das Bewußtsein nur diese endliche Grundbeziehung. Aber es ist die Beziehung. Und weil es die Beziehung ist, sind die beiden Relata, Subjekt und Objekt, nur Relata eben dieser einen identischen Beziehung. Diese Beziehung ist gewissermaßen ihr tertium comparationis, ihr principium identitatis. Und

insofern Subjekt und Objekt Relata ein und derselben Beziehung sind, insofern sind sie aufgehoben in diese Beziehung, sind durch diese Beziehung identifiziert und sind damit als Endliches aufgehoben. Dies gilt auch, wenn sie in dieser Beziehung Unterschiedene sind, weil ihr identisches Merkmal eben diese Beziehung ist, in der sie stehen. Es *ist* die Vergleichung, es *ist* die Vermittlung. Es ist reine Funktion. Das Sein reiner Funktion bedeutet, daß ich etwas nicht Dingliches substanzialisiere, zur Substanz erhebe.

Es handelt sich hier bei Hegel um die ex negativo gewonnene, spinozistische, absolute Substanz. Warum ex negativo gewonnen? Weil das Objekt, insofern es seine objektive Verfassung durchschaut, als Subjekt sich begreift. Wenn das Objekt sich als Subjekt begreift, dann ist die unterschiedliche Relation in der sie stehen, aufgehoben. Indem das Objekt gewissermaßen in das Subjekt reingewandert ist, ist keine Beziehung mehr da, ist die Beziehung aufgehoben. Damit ist die Relation, das Relative aufgehoben. Die Aufhebung des Relativen soll aber das Absolute sein. Die Beziehung, die das Bewußtsein ist, ist also die Aufhebung dieser Beziehung, und so kann Hegel sagen, das Wahre ist sowohl Subjekt wie Substanz. Das reine, von allem Materiellem freie Subjekt, ist nicht dingliches, sondern reine Funktion, reine Beziehung, reine Reflexion, reines Denken. Insofern das Objekt sich als reines Denken erweist, ist alles Beziehung, und nichts ist substantiell. Aber diese Beziehung soll sein, wenn auch in einer nicht dinglichen Weise, soll also nur ex negativo sein. Damit ist gewissermaßen die reine Beziehung, das reine Subjekt ex negativo zur Substanz verabsolutiert und damit positiviert.

„Es wird *für dasselbe*, ob sein Wissen von dem Gegenstand diesem entspricht oder nicht." (Hegel, S. 72)

Das ist entscheidend, weil es zum Hegelschen Erfahrungsbegriff überleitet und weil es die Entstehung des neuen Gegenstandes, was immer das auch sein mag, schon im Keime enthält. Hegel hat doch zwei Gegenstandsbegriffe. Das Ansichseiende ist einerseits als Objekt bezeichnet, weil es auch ein durch das Bewußtsein Vermitteltes ist. Darum kann man es auch als Gegenstand bezeichnen. Andererseits soll das Ansich das sein, was im Grunde genommen noch nicht Gegenstand im spezifischen Sinne ist, nämlich innerhalb der endlichen Grundbeziehung, so daß umgekehrt ebenfalls das erscheinende Wissen als Gegenstand bezeichnet werden kann, weil das erscheinende Wissen Gegenstand ist für ein anderes, nämlich für das Bewußtsein. Wenn jetzt hier steht „es wird für dasselbe", so bedeutet das, daß ihm ein Gegenstand entsteht. Dieser neue Gegenstand, der ihm entsteht, hat den Titel „ob sein

Wissen diesem Gegensatze entspricht oder nicht". Die Entsprechung oder Nichtentsprechung des Wissens von dem Gegenstande des erscheinenden Wissens von den ansichseienden Dingen, diese Entsprechung selbst wird zum neuen Gegenstand. In diesem sind natürlich die alten Gegenstände aufgehoben. Daraus leitet Hegel ab, daß die konkrete Welt darin aufgehoben ist. Es ist damit nicht nur eine leere Entsprechung, eine analytische Struktur bezeichnet, sondern die Entsprechung oder Nichtentsprechung des Wissens von dem Gegenstande. Also dasjenige, worin der Inhalt schon aufgehoben ist, wird zum Gegenstand. Das Ansich für uns wird zum Gegenstand.

Das Bewußtsein unterwirft die von ihm bestimmte analytische Differenz von Wesen und Erscheinung, von erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit an sich selbst einer Kritik und erhält als Resultat: entweder, ob das Wissen ein wahres Wissen, nämlich dem Gegenstande entspricht, oder immer noch ein falsches Wissen ist, nämlich dem Gegenstand nicht entspricht. Und dieses Resultat der Entsprechung des Wissens von dem Gegenstand ist das neue Objekt, ein gleichsam bewußtseinszugehöriges Objekt, ein selbstbewußteres Objekt. Hier sehen wir den Weg zum Selbstbewußtsein. Jetzt ist der Modus procedendi im Grunde genommen schon klar geworden. Bestimmte Negation ist immer bestimmte Negation eines Ansichseienden, weil dieses Ansichseiende im Grund genommen immer ein vom Bewußtsein bestimmtes war, und deshalb nicht bewußtseinsunabhängig, an sich war. Denn das Ansich ist das Unbestimmte. Das Bewußtsein erkennt es als Unbestimmtes. Es erkennt, daß das Unbestimmte aber seine vom Bewußtsein gesetzte Bestimmung war.

Das Ansich ist inhaltsleer. Es ist das abstrakte Allgemeine, das Unbestimmte. Die Negation des Unbestimmten soll deshalb schon bestimmte Negation sein und etwas Bestimmtes, Seiendes ergeben, weil das Ansich vorgängig bestimmt war, unbestimmt zu sein. Deswegen kann die Negation die Negation dieses Unbestimmten, bestimmte Negation sein. Bestimmte Negation ist damit jener Prozeß, der Kritik der kritischen Differenz von Wesen und Erscheinung bzw. der Vergleichung beider.

„Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu sein, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er, *nicht für dasselbe*, sondern wie er *an sich* ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können." (Hegel, S. 72)

Hegel identifiziert Wahrheit und Ansichsein, weil er damit die Objektivität der Dinge nachweisen will. Er kommt dann darauf, daß diese Objektivität

gerade die Subjektivität ist. Das Bewußtsein erkennt, daß es nur vermeinte, ein bewußtseinsunabhängiges Ansich zu wissen und daß dieses vermeintliche Ansich in Wirklichkeit ein Ansich für es ist. Daß es ein Ansich für es ist, heißt doch: für das Bewußtsein ist es bewußtseinsunabhängig und an sich ist es nicht bewußtseinsunabhängig. Denn wenn es für das Bewußtsein bewußtseinsunabhängig ist, ist es vom Bewußtsein als bewußtseinsunabhängig bestimmt und das wiederum heißt an sich. Bewußtseinsunabhängig gesehen ist das Ansich ein Ansich für das Bewußtsein. Dadurch wiederum erkenne ich, daß dieses Ansich das bloß für ein Bewußtsein an sich ist, selbst wiederum bewußtseinsabhängig ist, usf., usf. Es ist also ein Prozeß, in dem immer mehr das Objekt ins Subjekt hineingezogen wird und dieses dadurch Selbstbewußtsein wird. Das ist der modus procedendi zum absoluten Wissen. Dieser Modus procedendi bestimmt sich aus dem, das in der Tat Inbegriff von Kritik und Denken ist, nämlich der kritischen Differenz von erscheinendem Wissen und ansichseiender Wahrheit. Auch bei Marx wird der Prozeß der Wissenschaft, des wissenschaftlichen Sozialismus aus dieser kritischen Differenz von erscheinendem Wissen und ansichseiender Wahrheit bestimmt. Allerdings geht es bei Marx immer um die Erscheinung und das Wesen der Dinge und nicht um Erscheinung und Wesen bloß des Bewußtseins von den Dingen. Bei Hegel sind demgegenüber die Dinge als Dinge durch die Furie des Verschwindens im Orkus des alles vernichtenden und verzehrenden Bewußtseins aufgelöst worden.

Das Bewußtsein erkennt, daß das, was es als bewußtseinsunabhängig erkannt zu haben glaubte, nämlich das Ansich, in Wirklichkeit ein Ansich nur für es war. Es hat bewußtseinsunabhängig und damit als Ansich gegolten, war aber in Wahrheit nur für es. Das bedeutet, daß das Ansich dieses Gegenstandes, das Ansich dieses Ansich, ein Für-es war. Wenn das so ist, dann ist das Wissen die Wahrheit des Gegenstandes. Weil Wissen und Wahrheit immer schon unmittelbar identisch sind, ist dieser ganze Prozeß der Vergleichung beider ein Scheinprozeß, eine riesige Kulissenschieberei auf dem theatrum mundi der Philosophie.

„Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß ihm etwas das Ansich, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein ist." (Hegel, S. 72)

Indem ich weiß, daß ich einen Gegenstand weiß, indem ich das Bewußtsein des Wissens von einem Gegenstande habe, habe ich auch das Bewußt-

sein davon, daß es den Gegenstand ohne die Vermittlung durch das Wissen geben könnte. Wenn ich das Bewußtsein habe, wie der Gegenstand durch die Arbeit des Denkens vermittelt ist, dann kann ich mir auch ex negativo den Gegenstand denken, wie er ohne die Arbeit des Denkens, also unmittelbar ist, ohne daß ich allerdings diese Unmittelbarkeit des Ansichs positiv zu bestimmen vermöchte. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, sagt Hegel, beruht die Prüfung. Sie beruht also allein auf dieser abstrakten analytischen Thesis von gewußtem und nichtgewußtem Gegenstand, oder von dem, was gewußt wird an der Objektivität, und dem, das nicht durch Wissen vermittelt ist und noch nicht gewußt wird.

Die analytische Differenzierung von Subjekt und Objekt, wird vom Bewußtsein selbst vorgenommen und fällt damit Hegel zufolge ins Bewußtsein selbst. Denn er schließt aus der analytischen Differenzierung, die das Bewußtsein an sich selbst in der Unterscheidung der Objektwelt vornimmt, daß den Dingen keinerlei materielles Substrat zugrundeliegt, weil dieses positiv nicht bestimmbar ist. Wenn das Ding an sich eine bloße Bestimmung des Bewußtseins ist, nämlich bestimmt als das Unbestimmte, auf es bezogen als das Beziehungslose, außerhalb jeglicher Beziehung Stehende, gesetzt als das Nichtgesetzte, so ist auch das Bewußtsein als Allgemeines, als metaphysisch Übergeordnetes, wie es das transzendentale Subjekt bei Kant darstellt, kein der endlichen Grundbeziehung Enthobenes, sondern ist nur in den Relata der endlichen Grundbeziehung und ist eben diese Beziehung selbst.

Das Bewußtsein aber, das diese Beziehung selbst ist, wird zum Selbstbewußtsein, wenn es diese Beziehung zum Gegenstand seiner selbst erhebt. Damit ist ihm der neue Gegenstand, der es selbst ist, entsprungen. „Es wird für dasselbe, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht", sagt Hegel. Das heißt, es wird dem Bewußtsein Gegenstand, ob Erscheinung und Wesen, Subjekt und Objekt, erscheinendes Wissen und an sich seiende Wahrheit einander entsprechen. Der neue, an sich seiende Gegenstand ist die Beziehung des Wissens zum Gegenstand, ist die Beziehung der Erscheinung zum Wesen, die Beziehung von erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit selbst, also das Bewußtsein selbst.

Daraus wiederum schließt Hegel, daß das Bewußtsein den Gegenstand nicht erkennen könne, wie er ohne die Vermittlung des Wissens ist, denn die analytische Differenz von Wissen und Nichtwissen fällt selber ins Wissen. Anders gesagt, das Ding an sich ist ein bloßes Nichtwissen, ist die Negation

des Wissens, das nämlich, was nicht durch die Arbeit des Bewußtseins und Denkens soll vermittelt worden sein.

Das Nichtwissen, das Ding an sich ist die bloße Negation des Wissens; die analytische Differenz von Wissen und Nichtwissen fällt ins Wissen. Dies braucht aber nicht zu besagen, daß das, was da nicht gewußt wird, daß das auch zugleich Nichts, reine Vermittlung, Bewußtsein selbst sein muß.

„Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist" – nämlich welche das Bewußtsein in dem Augenblick vornimmt, da es etwas also von ihm gewußt erkennt – „beruht die Prüfung." (Hegel, S. 72)

„Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande: mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an." (Hegel, S. 72)

„Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung" sagt Hegel. Sie beruht also auf der analytischen Differenz von Wesen und Erscheinung als der von Nichtwissen und Wissen. Nichtwissen ist dann das an sich Seiende, weil Wissen das Sein von etwas für ein Bewußtsein ist, also das durch die Arbeit des Denkens vermittelte Objekt. Die analytische Differenzierung von Wissen und Nichtwissen fällt ins Bewußtsein. Sie ist identisch mit der von erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit, von Erscheinung und Ding an sich.

„Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen." Das Wissen ist das durch die Arbeit des Denkens vermittelte inhaltliche Wissen, ist der subjektive Begriff der Sache. Der klassischen Adäquationstheorie zufolge kommt es darauf an, daß der subjektive Begriff der Sache mit deren objektiver Verfassung übereinstimmt. Stimmt er damit nicht überein, muß sich dieses Wissen ändern, muß sich der subjektive Begriff der Sache deren an sich seiender Beschaffenheit anschmiegen, wie Adorno es zu sagen beliebt.

„Denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande." „Wissen von dem Gegenstande" heißt Wissen von etwas, das außerhalb des Wissens und Bewußtseins, von diesem unabhängig, fällt. Nun wissen wir aber mit Hegel, daß die analytische Differenzierung von bewußtseinsabhängigem und bewußtseinsunabhängigem Gegenstand innerhalb des Be-

wußtseins selbst fällt, nämlich die analytische Differenzierung von Wissen und Nichtwissen. Wissen von dem Gegenstande, auf dem Hintergrund jenes Satzes zuvor, ist Wissen von etwas – von Nichtwissen, Wissen von dem, das an sich ist, bewußtseinsunabhängig ist. Insofern bestimmt dieses Wissen das, das es weiß, als unabhängig von ihm bestehend. D.h. wenn die analytische Differenzierung von Wissen und Nichtwissen, von Wissen und Gegenstand, von Subjekt und Objekt ins Subjekt selber fällt, wenn der Gegenstand als bewußtseinsunabhängig vom Bewußtsein bestimmt ist und das Bewußtsein, das erscheinende Wissen, dem von ihm als bewußtseinsunabhängig bestimmten Gegenstand nicht entspricht, so muß sich mit der Änderung des subjektiven Begriffs der Sache, des erscheinenden Wissens, insofern es nämlich jener bewußtseinsunabhängigen gegenständlichen Wahrheit sich anpassen will, auch dieser Gegenstand, diese gegenständliche Wahrheit ändern, weil sie als bewußtseinsunabhängig von eben diesem Wissen bestimmt war.

Wenn hier steht „es war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande", so bedeutet das, daß das vorhandene Wissen an sich in Wahrheit – unabhängig vom Bewußtsein – Wissen von dem Gegenstande war. Anders gesagt: Es ist das Ansichsein des erscheinenden Wissens, ein Wissen von etwas, das es nicht ist, zu sein. Darum wird mit diesem Wissen auch der Gegenstand, das Ansich, ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Er gehört an sich diesem Wissen an, weil er gerade von dem Bewußtsein und Wissen als nicht dem Bewußtsein und Wissen angehörig bestimmt wurde. Diese seine Bestimmung des Ansichseins ist sein Ansichsein, so wie das Wissen immer an sich nur ein Wissen von etwas ist, das es nicht selber ist. Dieses Wissen von Etwas, ist dieses Etwas, dieser Gegenstand, immer nur in Bezug auf die ihn vermittelnde und als nichtidentisch setzende Subjektivität. Wissen wie Gegenstand sind wesentlich aufeinander bezogen. Ihre Beziehung aufeinander ist ihr Ansichsein.

„Aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst." Warum? „Denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande. Mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an." Nun wird gesagt, daß die objektive, wesentliche Beschaffenheit des Wissens, daß nämlich das bewußtseinsabhängige Wissen das Wissen von einem bewußtseinsunabhängigen Gegenstande ist, daß dieser bewußtseinsunabhängige Gegenstand wesentlich diesem Wissen angehört. „Wesentlich" heißt hier, daß es zur Bewußtseinsunabhängigkeit dieses Gegenstandes gehört, zu seinem Ansichsein, als be-

wußtseinsunabhängig vom Bewußtsein bestimmt worden zu sein. Er ist deshalb wiederum auf das Bewußtsein bezogen und von diesem abhängig.

An sich ist das Ansich ein Ansich für das Bewußtsein, nämlich nur dem Bewußtsein und dem Wissen gilt der Gegenstand als bewußtseinsunabhängig, nur in Bezug auf das Bewußtsein ist er bewußtseinsunabhängig.

Wir können zweierlei Strukturen des Ansich feststellen, je nachdem, ob wir sie von der Seite der Subjektivität oder der der Objektivität angehen. Die ansichseiende, bewußtseinsunabhängige Beschaffenheit des Wissens von dem Gegenstande beruht darin, daß es immer auf etwas verweist, das es nicht selber ist, also Wissen von etwas, von einem Gegenstand, von einem Ansichseienden ist. Die an sich seiende, objektive Verfassung des Gegenstandes, der bewußtseinsunabhängig sein soll, beruht jetzt ebenfalls darin, daß es auf etwas verweist, das es nicht selber ist, nämlich das Wissen, also das Bewußtsein. D.h. die an sich seiende Verfassung von Wissen und Gegenstand beruht schließlich darin, daß beide ins Bewußtsein aufgehoben sind, daß also das wesentliche das Bewußtsein ist.

„Es wird hiemit dem Bewußtsein, das dasjenige, was ihm vorher das Ansich war, nicht an sich ist, oder daß es nur *für es* an sich war." (Hegel, S. 72)

Das Bewußtsein erkennt, daß der Gegenstand des Wissens immer nur in Bezug auf eben dieses Wissen von dem Gegenstand ist.

„Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes." (Hegel, S. 72/73)

Wir sehen hier, wie im Prozeß der immanenten Kritik des Bewußtseins an sich selbst, in dem also das klassische Adäquationsideal der Übereinstimmung des Begriffs mit seiner Sache erfüllt werden soll, die Sache selbst sich ändert, weil sie wesentlich Sache des Begriffs ist. Das ist das, was Hegel Erfahrung nennt, nämlich Reflexion.

8.5 Die Erfahrung des Bewußtseins

Die Darstellung des erscheinenden Wissens ist die Darstellung der Differenz der Erscheinung zur wesentlichen Wahrheit, zur gegenständlichen Wahrheit und die Aufhebung eben dieser Differenz. Auf jeder Stufe der Phänomenologie des Geistes erweist sich so das an sich seiende Wesen als eines, das vom

Bewußtsein als an sich seiend und unabhängig von ihm bestimmt war und damit als Erscheinung. D.h. das Wesen ist wesentlich Erscheinung und die Erscheinung ist Erscheinung des Wesens, immer schon in apriorischer Identität. Daraus leitet Hegel jetzt seinen Begriff von Erfahrung ab. Erfahrung ist für ihn nicht die Empirie im szientifischen und nominalistischen Sinn, also nicht die bloße Rezeption von Sinnesdaten. Erfahrung ist ihm vielmehr die Reflexion des inhaltlichen Wissens auf sich selbst und seinen Gegenstand. Nicht die scheinbar unmittelbare sinnliche Gewißheit oder Wahrnehmung der Außenwelt vermag als Erfahrung bezeichnet zu werden, denn schon Kant zufolge ist die bloße Anschauung ohne Begriffe blind und sind Begriffe ohne Anschauungen leer. Aber Kant beharrt doch noch in der analytischen Trennung von Begriff und Anschauung. Erst die begriffliche Reflexion der immer schon begrifflichen Anschauung und erst die Anschauung des immer schon anschauenden Begriffs konstituiert Erfahrung. Erfahrung ist der Prozeß der Reflexion des Wissens von den Dingen auf sich selbst. In diesem Reflexionsprozeß, der Reproduktion des Konkreten auf dem Wege des abstrakten Denkens, um mit Marx zu sprechen, sollen sich zugleich jene Dinge in das Wissen von ihnen aufheben und sie allererst produzieren.

„Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt,* ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird." (Hegel, S. 73)

Das ist der wahrscheinlich zentralste und zugleich der stolzeste idealistische Satz in der „Phänomenologie des Geistes".

Der neue wahre Gegenstand entspringt dem Bewußtsein aus der Reflexion, die das Bewußtsein an sich selbst ausübt, d.h. an seiner eigenen analytischen Differenzierung von Wissen und Nichtwissen, von erscheinendem Wissen und gegenständlicher an sich seiender Wahrheit. Welches ist dieser neue bewußtseinsunabhängige an sich seiende Gegenstand?

Der neue wahre Gegenstand, der jetzt entsteht, ist das Wissen von einem bewußtseinszugehörigen Ansich, wobei aber jetzt dieses Element von Bewußtseinszugehörigkeit eben gerade das Ansich dieses Ansich ist, und damit wiederum die Bewußtseinsunabhängigkeit.

Die Darstellung des erscheinenden Wissens besteht darin, die analytische Differenz, die das erscheinende Wissen an sich selbst vornimmt, indem es sich nämlich einem wesentlichen Ansich entgegensetzt, kritisch aufzuheben und auf diese Weise immer eine neue Stufe der Adäquation von erscheinendem

Wissen und gegenständlicher Wahrheit, von Begriff und Gegenstand, zu erreichen.

Erfahrung ist für Hegel nicht das, was wir darunter im empiristischen Alltagssinn verstehen, nämlich unmittelbare Rezeption der Sinnesdaten, sondern Erfahrung ist Denken, Erfahrung ist Reflexion. Erfahrung ist nicht, wie bei Kant, die reziproke Verwiesenheit des Begriffs auf die Anschauung und der Anschauung auf den Begriff, sondern Erfahrung ist die Bewegung des Begriffs selber, reine Reflexion. Reine Reflexion ist reine Anschauung. Der Begriff selbst ist die Anschauung und die Anschauung ist der Begriff, das reine, nicht empirische Zusehen. Und zwar sieht sich der Begriff selbst zu, indem er sich selbst entäußert – der nabelschauende Weise, von Aristoteles bis Hegel. Erfahrung ist für Hegel die kritische Reflexion auf die analytische Differenz von Wesen und Erscheinung, um deren Trennung synthetisch aufzuheben.

„Es ist in dieser Beziehung an dem soeben erwähnten Verlaufe ein Moment noch näher herauszuheben, wodurch sich über die wissenschaftliche Seite der folgenden Darstellung ein neues Licht verbreiten wird. Das Bewußtsein weiß *etwas*, dieser Gegenstand ist das Wesen oder das *Ansich;* er ist aber auch für das Bewußtsein das Ansich;" – klar, er ist im Grunde genommen nur für das Bewußtsein das Ansich – „damit tritt die Zweideutigkeit dieses Wahren ein. Wir sehen, daß das Bewußtsein jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste *Ansich,* den zweiten, das *Für-es-sein dieses Ansich.*" (Hegel, S. 73)

Das Für-es-sein dieses Ansich ist das Ansich des ersten Ansich. Das Ansich ist doch das erste Ansich, ein Ansich nur für das Bewußtsein. Es ist die Aufhebung des ersten Gegenstandes in dem zweiten, und das kann man als die Bewußtseinsspaltung des Gegenstandes bezeichnen, wie er an sich selber ist. Dieser kann nur deshalb bewußtseinsgespalten sein, weil dem Ansich keinerlei Dingliches zugrunde liegt, weil das Ding an sich nicht dinglich ist.

„Der letztere scheint zunächst nur die Reflexion des Bewußtseins in sich selbst zu sein, ein Vorstellen, nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von jenem ersten. Allein wie vorhin gezeigt worden ist, ändert sich ihm dabei der erste Gegenstand; er hört auf (,) das Ansich zu sein, und wird ihm zu einem solchen, der nur *für es* das *Ansich* ist; somit aber ist dann dies: *das Für-es-sein dieses Ansich,* das Wahre, das heißt aber, dies ist das *Wesen,* oder sein *Gegenstand.* Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung." (Hegel, S. 73)

D.h. die fortschreitende Liquidation des Ding an sich und damit die Reifikation des Bewußtseins zum Ansichseienden, Verdinglichung ist die refle-

xive Erfahrung, welche das erscheinende Wissen in seiner Selbstdarstellung an sich vollzieht. Erfahrung ist somit bei Hegel die Reflexion des Bewußtseins auf die analytische Differenzierung von erscheinendem Wissen und gegenständlicher Wahrheit. Hierbei wird auf jeder Stufe eine Geltungsannahme gegenständlicher Wahrheit in das Bewußtsein aufgelöst. Es entsteht dabei als neuer Gegenstand die Erkenntnis, daß das als Ansich Vermeinte immer nur eines vom Bewußtsein als Ansich Bestimmtes war. Aber diese jeweils neue Erkenntnis hat die Dignität des Ansichseins, so daß der Gegenstand immer mehr Bewußtsein wird und dem Bewußtsein dadurch die Würde der Gegenständlichkeit (Wahrheit) zukommen soll.

„An dieser Darstellung des Verlaufs der Erfahrung ist ein Moment, wodurch sie mit demjenigen nicht übereinzustimmen scheint, was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt. Der Übergang nämlich vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben zu dem anderen Gegenstande, *an dem* man sagt, daß die Erfahrung gemacht worden sei, wurde so angegeben, daß das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das *Für*-das-Bewußtsein des ersten Ansich, der zweite Gegenstand selbst werden soll." (Hegel, S. 73) „Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs *an einem anderen* Gegenstande machen, den wir zufälliger Weise und äußerlich etwa finden, so daß überhaupt nur das reine *Auffassen* dessen, was an und für sich ist, in uns falle. In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden durch eine *Umkehrung des Bewußtseins* selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten. Es ist aber dies in der Tat auch derselbe Umstand, von welchem oben schon in Ansehung des Verhältnisses dieser Darstellung zum Skeptizismus die Rede war, daß nämlich das jedesmalige Resultat, welches sich an einem nicht wahrhaften Wissen ergibt, nicht in ein leeres Nichts zusammenlaufen dürfe, sondern notwendig als *Nichts desjenigen, dessen Resultat* es ist, aufgefaßt werden müsse; ein Resultat, welches das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat." (Hegel, S. 74)

Hier versucht Hegel noch einmal Erfahrung als Reflexion zu explizieren; als Reflexion, die das Wissen von einem Gegenstande an eben diesem Gegenstande macht und ihn dadurch ins Wissen aufhebt; Erfahrung als Reflexion ist bestimmte Negation.

„Dies bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt und das Ansich zu einem Für das-*Bewußtsein-Sein des Ansich wird,* dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist als der vorhergehenden." (Hegel, S. 74)

Bei dem vorhergehenden Gegenstand war das Wesen die Bewußtseinsunabhängigkeit. Jetzt besteht das Wesen darin, daß diese Bewußtseinsunabhängigkeit nur für das Bewußtsein ist. Dadurch ist das erste Ansich, Hegel zufolge, in dem zweiten mitenthalten. Es heißt ja „Für-es-sein-dieses Ansich". Das nennt Hegel bestimmte Negation, daß dies Ansich nicht einfach Nichts wird, sondern daß der Inhalt dieses Ansich, in Bezogenheit allerdings auf das Bewußtsein, mit in die Bestimmung des zweiten Ansich – das aufs Bewußtsein bezogene Ansich – miteinbezogen ist. Allerdings wird man Hegel fragen müssen: was heißt denn da konkreter Inhalt, wenn jenem ersten Ansich keinerlei wie auch immer unbestimmtes materielles Substrat zukommt. Was heißt hier Inhalt? Wie ist der reine inhaltsleere Begriff imstande, Inhalt aus sich zu entlassen?

Hegel will nachweisen, wie die abstrakte Negation an sich selbst die bestimmte ist, indem er nämlich das Ding an sich als ein abstrakt Allgemeines nachweist. Es soll jener Nachweis selber schon die bestimmte Negation sein, nämlich die Aufhebung jenes Dings an sich in ein Sein für das Bewußtsein, dem nun selbst wiederum die Dignität des Ansichseins zukommt usw. Hegel sagt, daß der Inhalt des Ansichseienden, der gegenständlichen inhaltlichen Wahrheit, in Wirklichkeit inhaltslos ist, weil das Bewußtsein hier bei sich selbst ist. Aber diese Inhaltslosigkeit ist der Inhalt des Bewußtseins, so wie die Unbestimmtheit die Bestimmung des Unbestimmten ist. Das ist eben jener Trick, mit dem Hegel hier arbeitet.

„Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit leitet." (Hegel, S. 74)

Also die Bildungsgeschichte des natürlichen Bewußtseins zum absoluten Wissen. Man kann Hegel hier polemisch erwidern: in der Tat, dieser Umstand ist es auch, daß das natürliche Bewußtsein schließlich nichts anderes ist als das absolute Wissen und die Gestalten des Bewußtseins sich gar nicht voneinander unterscheiden, daß das alles reine Identität ist. Denn dieser Umstand, daß aus der Negation eines als inhaltsleer bestimmten Ansich, schon alleine die Bestimmung dieser Inhaltsleere der neue Inhalt sein soll, macht es aus, daß das Bewußtsein immer nur nabelschauend bei sich selber bleibt.

Und deshalb ist es immer dasselbe Gedicht. Jeder Satz sagt dasselbe. Keiner kommt aus sich heraus. Ein riesiges analytisches Urteil. Hegel würde zwar zugestehen, daß seine ganze Philosophie ein riesiges analytisches, kategorisches Urteil ist. Aber er würde sagen, diese Analyse ist an sich selber die Synthesis des qualitativ anderen. Das ist aber eine bloße Affirmation, denn er leistet die Vermittlung nirgends, die er überall verspricht.

Die Notwendigkeit bedeutet kategorisch im logischen Sinne. Ein kategorisches Urteil ist eines, das mit Notwendigkeit gültig ist. Es ist, wie wir sehen werden, auch eines, das mit Allgemeinheit gültig ist. Denn Allgemeinheit bedeutet, daß die einzelnen besonderen Erscheinungen als Momente einer Totalität und damit des Allgemeinen begriffen werden. Allgemeinheit und Notwendigkeit sind die Bestimmungen des Apriorischen. Es handelt sich um ein analytisches Urteil, weil es die Analyse eines riesigen Subjektbegriffs ist. Das analytische Urteil soll zugleich an sich selbst die immanente Synthesis sein. Es gibt also gar keine Erfahrungssätze im empirischen Sinn, synthetische Urteile a posteriori, sondern es gibt nur analytisch-synthetische Urteile a priori.

„Nur diese Notwendigkeit selbst, oder die *Entstehung* des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht." (Hegel, S. 74)

Das heißt, daß die Reflexion, welche die Erfahrung ist, die das Bewußtsein an sich selbst vornimmt, die Reflexion des erscheinenden Wissens auf seine analytische Differenzierung von Erscheinung und Wesen, welche in es selber fällt, bewußtlos vornimmt. Auf jeder Stufe wird das Bewußtsein mehr Selbstbewußtsein, aber dieser Prozeß selbst ist bewußtlos. Im absoluten Wissen, in dem das absolute Selbstbewußtsein erreicht ist, ist zugleich die absolute Bewußtlosigkeit erreicht.

Der Prozeß, das sagt Hegel selbst, in dem das Ding an sich zum Selbstbewußtsein wird, ist Reflexion, reines Denken, reines Bewußtsein. An sich selber ist dieses reine Denken wiederum bewußtlos. So wie bei Kant das transzendentale Subjekt nicht auf sich selbst reflektiert, so versucht Hegel jetzt zwar die Subjektivität aus Subjektivität nochmals zu deduzieren, aber diese Reflexion der Reflexion des Subjekts wie schon bei Kant ist selbst wiederum im Ganzen ein naturwüchsiger Prozeß.

Der Weg zum absoluten Wissen ist bewußtlos, weil dieser Prozeß mit Notwendigkeit verläuft und damit nicht frei ist. D.h. die verschiedenen Erscheinungsformen des Bewußtseins folgen mit Notwendigkeit und nicht aus Frei-

heit aufeinander. Aber die Totalität dieser Notwendigkeit soll andererseits wieder Freiheit sein, die Einsicht in die Notwendigkeit. Das bedeutet aber, Notwendigkeit und Freiheit, Bewußtlosigkeit und Bewußtsein, Sein und Bewußtsein sind identisch.

Die Struktur der Phänomenologie des Geistes als die Darstellung des erscheinenden Wissens macht dessen Bewußtlosigkeit aus, die Bewußtlosigkeit des Selbstbewußtseins. Aber diese Bewußtlosigkeit ist die Reflexion selber, nämlich die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne es zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet. Die Entstehung des neuen Gegenstandes ist aber die Reflexion des Dings an sich, als ein Sich für das Bewußtsein. D.h. die Reflexion, das Bewußtsein selbst, ist das, was sich nicht selbst hat, und Hegel sagt ja auch, daß der Begriff nur als seine Entäußerung ist, als seine Entfremdung. Aber als diese seine Entfremdung ist er Begriff; Bewußtsein und Bewußtlosigkeit sind identisch.

(Ebenso ist es im ‚Kapital' von Marx. Dort reflektiert sich gewissermaßen der Begriff der Ware; er negiert sich permanent an dem Gebrauchswert der Arbeitskraft und der konkreten Produkte und gewinnt sich daran überhaupt erst als konkreter Tauschwert und Geldform.)

Das Bewußtsein ist die Naturgeschichte. Es ist der Mythos, weil es die totale Aufklärung zu sein beansprucht.

„Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des *Ansich-* oder *Fürunsseins,* welches nicht für das Bewußtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der *Inhalt* aber dessen, was uns entsteht, ist *für es,* und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen; *für es* ist dies Entstandene nur als Gegenstand, *für uns* zugleich als Bewegung und Werden." (Hegel, S. 74)

Das Bewußtsein ist nicht imstande, sich seines Prozeßcharakters bewußt zu werden. Nur für uns, die Philosophen, die wir unter Abstraktion von unserer empirischen Existenz diesen Prozeß gewissermaßen wie auf einer Kinoleinwand zuschauen, ist es Bewegung. Für es, das Bewußtsein, ist dies Entstandene nur als Gegenstand, als Sein. Nur für uns ist es Bewegung und damit im klassischen ontologischen Sinn das Nichtseiende.

„Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft,* und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins.*" (Hegel, S. 74)

Wissenschaft ist erst das absolute Wissen, aber das absolute Wissen ist die prozessuale Totalität der Erscheinungsformen des natürlichen Bewußt-

seins. Ergo ist der Weg zur Wissenschaft, zum absoluten Wissen, das absolute Wissen selbst, weil das absolute Wissen dieser Weg ist.

„Die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigentümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewußtsein sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen *Gestalten des Bewußtseins* sind." (Hegel, S. 74/75)

Die Momente der Wahrheit des Geistes sind also nicht abstrakte, reine Momente in isolierter Beziehungslosigkeit an sich, sondern Momente nur in der Relation der endlichen Grundbeziehung des Bewußtseins. In dieser Relation wird zugleich die endliche Grundbeziehung selbst aufgehoben und das Bewußtsein verabsolutiert.

„Indem es zu seiner wahren Existenz forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiemit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt; und endlich, indem es selbst dies sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen." (Hegel, S. 75)

Die ambivalente Schlußformel, Natur des absoluten Wissens, besagt, daß das absolute Wissen an sich bewußtseinsunabhängig ist. Aber als Bewußtseinsunabhängiges ist das absolute Wissen Bewußtsein und dieses Bewußtsein selbst ist wiederum Natur. „Natur des absoluten Wissens" ist die Identität von Bewußtsein und Mythos. Machen wir Schluß.

Nachwort der Herausgeber

Der vorliegende Text basiert auf der Abschrift einer Tonbandaufnahme vom Frühjahr 1968. Hans-Jürgen Krahl erläutert dort anhand der Einleitung in die „Phänomenologie des Geistes" die zentralen thematischen Motive und argumentativen Figuren der spekulativen Dialektik Hegels sowie deren Bedeutung für die Herausbildung der Marxschen Theorie. Diese ‚Einführung' in die Hegelsche Philosophie ermöglicht es Krahl, sich seiner eigenen theoretischen Position auf dem Umweg des Nachvollzugs begrifflicher Entwicklungen Hegels im Zusammenhang zu vergewissern und den Abstand zu Hegel in Hegelschen Begriffen zu denken. Einer Tonbandaufnahme hatte er damals nur sehr widerwillig zugestimmt, zuletzt überredete ihn sein eigenes Vorhaben, eine umfangreichere Auseinandersetzung mit Hegel zu schreiben, für die die Tonbandaufnahme als Rohmaterial hätte dienen können.

Das dieser Veröffentlichung zugrundeliegende Tonbandmaterial hatte aus Gründen, die mit dem politischen Fraktionierungsprozeß im Anschluß an die anti-autoritäre Studentenbewegung zusammenhängen, bei der Herausgabe von „Konstitution und Klassenkampf" nicht zur Verfügung gestanden. Wenn wir es heute, zehn Jahre nach seiner Entstehung, in einer bearbeiteten Form veröffentlichen, dann nicht, um zu suggerieren, wir könnten damit nun den ‚aktuellsten' Text von Hans-Jürgen Krahl präsentieren.

Die Tonbandaufnahme datiert aus dem Frühjahr 1968; sie diente der Vorbereitung eines befreundeten Genossen aus dem SDS, József Wieszt, auf ein Referat im Rahmen des philosophischen Hauptseminars von Karl-Heinz Haag. (1)

Die Arbeitsgruppe von Krahl und Wieszt weist, besonders in den ersten Stunden, den Charakter einer einführenden Privatvorlesung auf: zu einem

(1) Die Veranstaltungen von Karl-Heinz Haag lieferten für zahlreiche Frankfurter SDS-Genossen das theoretische Rüstzeug und den philosophiegeschichtlichen, erkenntniskritischen Hintergrund ihres Marxverständnisses. (Es wäre u.U. interessant, die generell richtige Feststellung des theoretischen Einflusses der kritischen Theorie auf die sich artikulierende Studentenbewegung der sechziger Jahre auch außerhalb Frankfurts zu spezifizieren hinsichtlich der differierenden Funktionen der einzelnen Vertreter innerhalb und außerhalb des universitären Ausbildungszusammenhangs). Die Veranstaltungen von Haag hatten die Aufgabe, das begriffliche Instrumentarium der kritischen Theorie durch den Rekurs auf philosophiegeschichtliche Problemkonstellationen verfügbar zu machen, das in den geschichtsphilosophischen, ästhetischen und den soziologischen Veranstaltungen vorausgesetzt wurde.

Wechselgespräch kommt es nur dann, wenn Krahl durch Fragen überprüfen will, inwieweit der bisherige Argumentationsgang verstanden wurde, oder durch ,mäeutisches' Fragen vor allem in den späteren Sitzungen seinen Gesprächspartner kleine Teilstücke der unmittelbaren Interpretation selbst entwickeln läßt. Dieses Schema wird nur dort durchbrochen, wo Wieszt durch die Krahlsche Darstellung der ,mephistophelischen Rastlosigkeit der spekulativen Bewegung des reinen Begriffs als dem Klassenkampf Gottes mit sich selbst' überfordert wird und ,Verständnisfragen' stellt, ohne daß dadurch der Unterweisungscharakter des Krahlschen Vortrags gemildert würde.

Die Abschrift der mehr als zwanzigstündigen Aufzeichnung ergab einen Textumfang von 320 Schreibmaschinenseiten. Wir veröffentlichen hier eine gekürzte und bearbeitete Fassung dieser Bandabschrift. Wir haben fast ausnahmslos Ausführungen von Krahl zugrundegelegt. Von Wieszt stammen lediglich einige Sätze, denen Krahl explizit zustimmt oder die er in seine weitere Interpretation einflicht. Wir haben teilweise die sehr häufigen Wiederholungen getilgt — außer in den Fällen, in denen eine Kürzung die Lektüre und das Verständnis des Zusammenhangs erschweren mußte. Wir waren häufig gezwungen, ein fehlendes Verb zu ergänzen oder einzelne Sätze syntaktisch neu aufzubauen, wenn Krahl sich im weit ausholenden Zuge seiner Rhetorik verhedderte. Daß die Detailinterpretationen einzelner Hegelpassagen manchmal sehr knapp ausgefallen sind, ist dem Umstand geschuldet, daß die Bandaufnahme Lücken aufweist oder daß Krahl bewußt knapp formulierte, weil alles andere nur auf eine Wiederholung bereits entwickelter allgemeinerer Ausführungen zu Hegel hinausgelaufen wäre.

Wir veröffentlichen somit kein ,Original', aus dem sich jede Randbemerkung, jeder Versprecher entnehmen ließe, bei dem jeder ,Doppelkorn' mitgezählt werden könnte, in Bezug auf den Hans-Jürgen den ,Standpunkt des naiv anschauenden Materialismus' überwand. Ein solches Original kann es nicht geben, es sei denn in der Ideologie der Philologen: ein Original ist ein Bearbeitungsprodukt wie jeder Text. Jede Tonbandabschrift basiert auf einer immer anfechtbaren Grenzziehung zwischen Geräuschen und Konfigurationselementen eines möglichen Sinns.

Hans-Jürgen Krahl pflegte die Kleistsche Schrift „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden" nicht nur gerne zu zitieren, er charakterisierte mit ihr zugleich ein wesentliches Element seiner eigenen Rhetorik. (2)

Seine Sätze unterbrechen sich, Argumentationsstränge fallen sich gegenseitig ins Wort, beginnen von vorn, modifizieren einen Halbsatz, experimentieren mit dem Ausdruck, verheddern sich schließlich, um dann durch die Wahl der Betonung dennoch eine Eindeutigkeit der Aussage zu stabilisieren. Die Sprachsequenzen lassen sich nicht einfach in kleinste sinntragende Einheiten zerlegen: Krahl arbeitet mit der Sprache (und: sie arbeitet mit ihm), spielt in seiner oft barocken Metaphorik, um sich erst zu dem hin zu bewegen, was er sagen zu können meint. Der Versuch, die immer auf anderes verweisenden Konfigurationen des Sinns in der Sukzession von Aussagen zu gliedern und deren lineare Ordnung dennoch dem zu Sagenden unterzuordnen, resultiert in ein Gefüge von Satzverschachtelungen, das sich nicht zu entschließen weiß, den Hauptsatz zu beenden, so daß jede Transkription schon qua Interpunktion eine Bearbeitung darstellt. Wort für Wort abgedruckt ergäbe sich gelegentlich ein Puzzle, das erst unter Zuhilfenahme der Tonbandaufnahme wiederum zusammengefügt werden könnte.

Wir haben den unfertigen Charakter des vorliegenden Materials nicht insgesamt beseitigen können und wollen. In Zweifelsfällen haben wir auf die Restauration von Diktion und Atmosphäre zugunsten des propositionalen Gehalts der Ausführungen verzichtet. Insofern schließen wir uns also an die sicherlich problematische Editionspraxis von „Konstitution und Klassenkampf" – z.B. hinsichtlich der Beiträge aus den „Schulungsprotokollen" – an. Die für die Produktion theoretischer, zumal philosophischer Diskurse unabdingbaren Initiationsrituale, die Verschränkung der ‚Inhalte' mit gesellschaftlich-materiellen Praktiken der ‚Unterweisung' wurde aus der Darstellung des Diskurses selbst wiederum getilgt. Darin liegt eine gewisse Gefahr, da dadurch der die Philosophie als ‚reine Theorie' schon immer mit konstituierende Verdrängungsprozeß in Bezug auf ihre eigenen Praktiken hier nur wiederholt wurde.

Größere Eingriffe haben wir nur dort vorgenommen, wo wir verstreute Bemerkungen z.B. zu Descartes, zu Kant, zu verschiedenen Fragen der Marx-

(2) Die glänzende Rhetorik seiner Teach-in-Beiträge war kein spontanes Ereignis: sie waren zwar nicht vorher auf Papier fixiert, dennoch ‚arbeitete' Krahl an seinen Beiträgen: er entwarf sie im ‚Gespräch' mit Genossen in der Kneipe oder bei kleineren mehr oder weniger zufälligen Zusammentreffen. Öffentlich trug er dann ein wohlstrukturiertes Konzept frei vor. Seine Ausführungen zu Hegel, so sehr er sie schon zuvor in Arbeitsgruppen und Seminaren in einzelnen Details entwickelt haben mag, sind erst noch – als zusammenhängendes Ganzes – unterwegs zur kristallinen Architektonik der Krahlschen Rede.

schen Theorie und der materialistischen Hegelkritik zu Exkursen zusammengefügt haben, soweit sie nicht unmittelbar einen Abschnitt des Hegelschen Textes erläutern und soweit sie eine bestimmte innere Zusammengehörigkeit erkennbar machen.

Der Text der Vorbemerkung „Zur Problematik einer materialistischen Hegelaneignung" ist eine Zusammenstellung von fünf kleineren Zwischenbemerkungen im Text der Tonbandabschrift. Sie stehen nicht in einem unmittelbaren Erläuterungsverhältnis zu der speziellen Hegelstelle, die zu ihrer Formulierung Anlaß gibt, es handelt sich eher um Zusammenfassungen oder Vergewisserungen zu Beginn oder am Ende einer Sitzung, wobei im übrigen die Dauer der Sitzungen sich nicht unbedingt an den Abschnitten des Hegelschen Textes orientiert, sondern von äußeren Zeitfaktoren bestimmt ist.

In dem (von uns) mit „Transzendentalität und Totalität" betitelten Exkurs haben wir diejenigen im Text verstreuten Passagen in einen Zusammenhang zu bringen versucht, in denen sich Hans-Jürgen Krahl metakritisch auf Hegels Kritik am Kantschen Ding an sich bezieht, wobei er Hegel und im übrigen auch der Frankfurter Tradition folgend, die transzendentale Frage nach den allgemeinen und notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung als Frage nach dem Absoluten interpretiert und so der reinen Formanalyse Kants hinsichtlich des Ergreifens von Totalität auf Grund ihrer Inhaltslosigkeit einen defizitären Charakter bescheinigt. (3)

Trotzdem zeigt sich aber für Krahl in diesem Rekurs auf Kant ebenfalls eine defizitäre Seite am absoluten Idealismus, die für den materialistischen Ansatz nicht zu unterschlagen ist: das eigentümliche Fehlen jeder Konstitutionsproblematik, auf dessen Behandlung materialistischer Theorie nicht verzichten kann.

Assoziativ zu den kritischen Einwänden Hegels gegen die Vorstellung des Erkennens als eines Instruments, werden Fragen und Probleme, die weit über diesen Zusammenhang hinausgehen und die Krahl wohl schon bei anderer Gelegenheit für sich systematisiert hatte, losgelöst von der fortlaufenden Interpretation an verschiedenen Stellen seiner Textinterpretation eingeflochten, ohne daß sie isoliert und bruchstückhaft, wie sie sich in der Tonbandabschrift vorfinden, klärend wirken. Überraschend war nun, daß sich bei der

(3) Zur Problematik dieser Kant-Kritik, die auf einen von Hegel schon für seine Systemzwecke gemodelten Kant zielt, die von Adorno und Haag geteilt wurde und die gegenwärtig noch von Bulthaup vertreten wird, siehe den später erscheinenden Diskussionsband.

puzzleähnlichen Zusammensetzung dieser Fragmente – die bei der ersten Bearbeitung schon beinahe im Papierkorb gelandet wären –, die sich nicht immer an die chronologische Abfolge des Gesprochenen halten konnte, sozusagen unter der Hand eine umfassende und – wenn auch nur im groben Umriß – vollständige Argumentation ergab, die zentrale Erkenntnisprobleme materialistischer Theoriebildung im Spannungsfeld zwischen Kant und Hegel meist drastisch zugespitzt ins Blickfeld rückt.

Wir glauben, durch eine solche Zusammenstellung dieser Fragmente zu einem in sich geschlossenen Exkurs der Krahlschen Argumentation eher zu entsprechen, als wenn wir die Einsprengsel an ihrem häufig sehr zufälligen Ort im Text hätten stehen lassen, wo sie für den Leser mehr verwirrende, zusammenhanglose Hinweise mit bloß versicherndem Charakter gewesen wären.

Die Fassung des Exkurses über „die sinnliche Gewißheit" gestaltete sich einfacher. Es handelt sich hier um eine zusammenhängende längere Passage, in der Krahl die programmatischen Äußerungen aus der Einleitung am ersten Kapitel der „Phänomenologie" überprüft..

Die (in den fortlaufenden Text eingearbeiteten) Exkurse über Descartes und Kant am Anfang, haben die Funktion systematisch und philophiegeschichtlich hinzuführen auf die zentralen Erkenntnisprobleme, deren Entfaltung dann den Hauptteil des Textes ausmacht. Sie wurden von Krahl auch zu Beginn der Arbeitsgruppensitzungen gesprochen, wenn man von einigen Äußerungen zu Kant absieht, die in einer späteren Sitzung zur Rekapitulation philosphiegeschichtlicher Voraussetzungen dienten.

Der von uns edierte Text ist nicht im konventionellen Sinne originell; in ihm sind die Spuren der Arbeits- und Argumentationsformen sichtbar, die den Philosophiebetrieb in Frankfurt vor dem institutionellen Ende der ‚Kritischen Theorie' geprägt haben. Auch dort, wo Krahls Hegelinterpretation über die Standard-Positionen der Frankfurter Schule hinausgeht, ist er in seiner Problemfolie theoretisch von diesem begrifflichen Bezugssystem abhängig.

Warum publizieren wir diesen Text, der weder unmittelbar auf politische Aktion bezogen ist, noch andererseits dem Reputationscode des Philosophiebetriebs entsprechend ‚originell' ist? Wir glauben, daß sich in ihm in exemplarischer Weise die begrifflichen Elemente eines bestimmten historischen Typus von aktionsbezogener Reflexion offen legen, eine bestimmte Praxis der Reflexion der historischen Gegenwart in thematischen Figuren der

Philosophiegeschichte, in der diese als Folie aktueller Auseinandersetzungen dient.

Der von uns vorgelegte Text läßt die erkenntniskritischen Problemfiguren sichtbar werden, aus denen heraus Krahl in „Konstitution und Klassenkampf" seine Kritik an der Transzendentalisierung der Organisationsfrage ebenso wie an der ‚schlechten Unmittelbarkeit' reflexionsloser Praxis entfaltet. Zugleich wird deutlich, inwieweit seine Proklamation einer ‚materialistischen Aufhebung' der abendländischen Philosophie, die diese ‚Aufhebung' freilich immer noch in einem Hegel verpflichteten Sinne denkt, den prinzipiellen Rahmen seines Denkens determiniert, das weithin die Marxsche Theorie in einen teleologischen Prozeß der Selbstreflexion der bürgerlichen Gesellschaft im theoretischen Medium einer geschichtsphilosophisch gewendeten Erkenntiskritik integriert.

Die Krahlsche Hegelauseinandersetzung kann einen Anlaß bieten, die Themen von „Konstitution und Klassenkampf" wiederaufzunehmen, das theoretische Terrain der politischen Reflexionen zu rekonstruieren und damit die Frage der Verbindung von Theorie und Politik in der Studentenbewegung der sechziger Jahre, des Niederschlags dieser Verbindung im Bewußtsein ihrer Akteure neu zu stellen.

Die durch Hans-Jürgen Krahl verkörperte Praxis der Verbindung von theoretischer Reflexion und politischer Aktion hat seinen plötzlichen Tod nicht überdauern können. Bereits „Konstitution und Klassenkampf" verfehlte ein zugleich theoretisch resonanzfähiges und politisch handlungsfähiges Publikum. (4) Die Bewegung und damit das Krahlsche Problemterrain war zersplittert, in den Empirismus der Betriebsarbeit einerseits, der die Basis sowohl des Apriorismus der Parteiaufbauer als auch des Unmittelbarkeitsfetischismus der nachmaligen ‚Spontis' bildete, und den Akademismus der Marxphilologen, Krisen- und Staatsableiter im öffentlichen Dienst, der materialistischen Konstitutionstheoretiker, Vulgärhegelianer und der diversen ‚Vermittlungswissenschaftler' andererseits. Die organisatorische Zersetzung des SDS, die wissenschaftsorganisatorische Liquidation der Kritischen Theorie durch die Hochschulreform, zerstörten die materielle, institutionelle Basis dieses Diskurses und ließen die Krahlschen Argumente und Fragestellungen weitgehend ins Leere laufen.

Die gegenwärtige Situation ist, verstärkt durch den zehnten Jahrestag des 2. Juni 1967, durch verschiedene publizistische Aufarbeitungsversuche der

(4) Als Beleg siehe z.B. H. Reinicke, Für Krahl, Westberlin 1971.

Studentenbewegung gekennzeichnet, wobei jedoch durchgängig die Aufarbeitung und Kritik der theoretischen Artikulationsversuche der politischen Erfahrungsprozesse unterbleibt. Wo es nicht bei der schlichten Nichtzurkenntnisnahme bleibt, wird die Verdrängung nicht mehr wie 1970 durch die Kleinbürgerthese von Joscha Schmierer und anderen geleistet, sondern durch nostalgische Affirmation der alten Zeiten, deren Mythos häufig genug gegen die gegenwärtigen Ansätze radikaler universitärer Politik gekehrt werden: die ‚ältere Studentenbewegung' (Alfred Schmidt) hatte noch ihre Dutschkes, Krahls etc. hervorgebracht. Wir müssen diesen lähmenden Mythos überwinden, die Fixierung auf das präödipale Paradies der sozialistischen Bewegung in der BRD, die politische Lernprozesse erstickt. Wir müssen die Idealisierung der Studentenbewegung durchbrechen, die uns unfähig macht, die seitherige Entwicklung anders denn als Zerfall wahrzunehmen, ohne in eine Kritik zu verfallen, die uns nicht mehr wahrnehmen läßt, inwieweit wir deren Horizont nur vermeintlich überschritten haben.

Wir müssen uns mit dem Mythos ‚Krahl' auseinandersetzen. Wir können von Krahl lernen, die begrifflichen Mechanismen seines Diskurses analysieren, d.h. seinen Diskurs uns so verfügbar machen, daß wir ihn uns aneignen und auch kritisieren können. Die westdeutsche Marxrezeption ist in vielen Punkten weiter gediehen als vor zehn Jahren. Indes verkörpern die Arbeiten von Krahl ein Problemniveau in Bezug auf das systematische Verhältnis von Hegel und Marx, das spätere Analogieinterpretationen aus dem Umkreis einer theoretisch halbierten und philologisch multiplizierten kritischen Theorie längst wieder verloren haben.

Anders als Krahl gerieht vielen Kritikern der kritischen Theorie die eigene Abhängigkeit von den philosophischen Positionen der kritischen Theorie völlig aus dem Blickfeld. Diese Blindheit markiert nicht einfach ein akademisches Defizit der betreffenden Positionen, sondern ist Ausdruck eines politischen Unvermögens, des Unvermögens, die eigene theoretische Praxis aus ihrem gesellschaftlichen und ideologischen Umfeld heraus zu begreifen. Dieser Verdrängungsvorgang manifestiert sich in der ideologischen Fiktion der vermeintlichen Unmittelbarkeit einer ‚unschuldigen Lektüre', die die politische Geschichte des Verhältnisses von Marxismus und Arbeiterbewegung praktisch immer nur als Abweichung vom authentischen Marx begreifen kann, den es jetzt endlich philologisch gründlich anzueignen gälte.

Anhand von Krahls Hegelinterpretation lassen sich die wenn zwar sehr abstrakten, aber nichtsdestoweniger bis in detaillierte politische Stellung-

nahmen hinein struktiven Reflexionsformen seines Denkens rekonstruieren. Jeder Satz einer Detailinterpretation zu Hegel spricht zugleich über Marx, die Kritik der Transzendentalisierung der Organisationsfrage, aktuelle Strategiedebatten: es handelt sich um eine begriffliche Struktur, die hochspekulativ und als Wiederholung philosophiegeschichtlicher Konfrontationslinien vorgetragen wird, aber darum nicht weniger politische Reflexion enthält: für Krahl geht die klassische marxistische Revolutionsvorstellung immer schon von der Gegenwart der bürgerlichen Revolution aus, die sich dann in der wahrhaft allgemeinen, proletarischen Revolution vollenden soll. Insofern diese Präexistenz der bürgerlichen Revolution, ihrer vermeintlich universellen ideologischen Proklamationen, die gegen ihre klassenbornierte Beschränkung materialistisch gekehrt werden kann, nach der Erfahrung des Faschismus historisch nicht mehr plausibel ist, gilt es, die Marxsche Theorie in der Perspektive einer Kritik der bürgerlichen Philosophie bis Hegel neu zu bestimmen. Insofern hat die Thematisierung von Hegel nicht einfach die Funktion, einen ‚Vorläufer' des Marxismus geistesgeschichtlich zu vergegenwärtigen, es steht deren Revolutions- und Emanzipationskonzept selbst zur Debatte.

Wenn Krahl eine ‚materialistische Kritik des Absoluten' fordert, die die traditionellen metaphysischen Kategorien nicht einfach sinnkritisch-analytisch destruiert, sondern als Utopie der Vernunft in den faktischen Geschichtsprozeß ‚aufzuheben' vermag, dann unterstellt diese Aufhebung letztlich doch eine Vernunft, die ihr Telos noch in sich trägt. Mit der kritischen Theorie teilt er die Skepsis gegen den Automatismus der geschichtsphilosophisch antizipierbaren Verwirklichung der Vernunft. Diese Skepsis betrifft freilich nicht das Modell einer Vernunft, die, aus herrschaftlichen Zwängen entlassen, die als Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem konzipierte, positiv nicht charakterisierbare befreite Gesellschaft beschreibt. Insofern lebt in den Krahlschen Ausführungen — bei aller Koketterie mit Nietzsche — ein Nachhall des bürgerlich-substanziellen Vernunftideals fort.

Die durch die administrative Reorganisation des Ausbildungssektors induzierte Krise der ‚Geisteswissenschaften' ließ es Krahl indes problematisch werden, ob Wissenschafts- und Gesellschaftskritik sich noch über den klassischen Totalitätsbegriff würden leisten lassen. Gerade in denjenigen Disziplinen, die sich nicht durch eine kohärente Forschungspraxis, einen konsensfähigen Methodenkanon und ein stabiles technologisches Umsetzungsfeld, durch die Dominanz eines elaborierten theoretischen Paradigmas also auszeichnen, sondern die erst durch die institutionell abgesicherte Verbindlich-

keit eines Ausbildungskanons klare disziplinäre Konturen gewinnen und ein wie auch immer karikaturistisches Bild wissenschaftlichen Arbeitens entwickeln, hat sich die Verunsicherung durch die Hochschulreform und die in ihrem Vorfeld operierende Studentenbewegung zu fachspezifischen Grundlagen- und Methodenkrisen zugespitzt (dem jeweiligen ,Positivismusstreit' einer jeden akademischen Fachprovinz). Die eindeutige Reduktion der Geisteswissenschaften auf Hilfsdisziplinen der Lehrerausbildung zerstörte die in den klassischen akademischen Ritualen verankerte Basis des ideologischen Selbstbewußtseins der universitären Agenten, die sich durch Curricula und Didaktiken eingeschnürt immer weniger als Subjekte ihres Wissens und ihrer Praxis, die im Medium des Denkens die Totalität des Wissens verkörpern, wähnen können. Die Zerstörung dieser Ideologie begriff Krahl sowohl als Gefahr wie als politische Chance. (5) Zusammengenommen mit der Technologisierung und Kybernetisierung der Naturwissenschaften ergab sich damals die Vision einer ,reellen Subsumtion der Wissenschaft unters Kapital', in der die sachliche Gegenständlichkeit der Produktionsmittel zum organisierenden Zentrum nunmehr auch intellektueller Arbeitsprozesse wird. Ungenau waren diese Vermutungen darin, daß die Materialität der den intellektuellen Arbeitsprozeß in den die Geisteswissenschaften organisierenden, sachlichen Elementen nicht gegenständlicher, sondern nach wie vor hauptsächlich institutioneller und konventioneller Natur sind, sowie darin, daß diese Bereiche nach wie vor zwar für die gesellschaftliche Reproduktion der einzelnen Kapitalien und des Kapitalverhältnisses selbst fungieren, aber dennoch nicht unmittelbar unters Kapital subsumiert sind.

Der Krahlsche Rekurs auf den Begriff der ,produktiven Arbeit' im Sinne des erweiterten Begriffs mehrwertproduzierender Arbeit stellte eine objektivistische Konzession an das Diskussionsterrain seiner politischen Gegner (damals noch innerhalb des SDS) dar, insofern er ja gerade davon ausging, daß die politischen Begriffe der Analyse der Entstehung von Klassenbewußtsein sich nicht vollständig aus ökonomischen Bestimmungen gewinnen lassen. Krahl stellt demgegenüber die Frage der ,Produktion von Verkehrsformen', innerhalb derer die politische Ökonomie zwar einen wichtigen Platz einnimmt, aber keine vollständigen begrifflichen Ableitungen ermöglichen kann. Die notwendige ,ideologische Umwälzung' des Bewußtseins durch eine Kulturrevolution kann nun nicht einfach auf die ,materialistische Umkehrung'

(5) Hans-Jürgen Krahl, Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt 1971, S. 319

der idealistischen Philosophie als der Selbstreflexionsform eines bestimmten Organisationstypus geistiger Arbeit geleistet werden. Krahl fragt schließlich, inwieweit eine ‚immanente Kritik' der bürgerlichen Ökonomie noch den Bezugsrahmen revolutionärer Theoriebildung abgeben kann, dennoch hat er sich nicht eindeutig zu einer Absage an den Hegelschen Typus der ‚immanenten Kritik' und der ‚Aufhebung' entscheiden können. Insofern kommt der Auseinandersetzung mit Hegel ein zentraler politisch-theoretischer Stellenwert zu, da hier zugleich zur Debatte steht, inwieweit revolutionäre Theorie als dialektisch aufgehobene Wahrheit der Ideologie der bürgerlichen Gesellschaft zu konzipieren ist, oder ob andere Formen der politisch-theoretischen Überwindung des Ökonomismus-Mechanismus innerhalb des Marxismus angemessener sind.

Wir hätten die Krahlschen Ausführungen zur Hegelschen Philosophie indes nicht zu publizieren brauchen, wenn wir damit lediglich eine Neuaufnahme der Diskussion um „Konstitution und Klassenkampf" propagieren wollten. Es handelt sich nicht um einen Meta-Text; er besitzt nach unserer Auffassung vor allem einen ganz biederen Gebrauchswert: den einer Einführung in die Hegelsche Philosophie. Krahl liefert nicht einfach einen Kommentar *über* Hegel oder ein kenntnisreiches Buch *zu* Hegel und seiner Zeit, wie wir dies von Marcuse und Lukács besitzen, die es uns jedoch dennoch nicht ermöglichen, in den argumentativen Prozeß der spekulativen Dialektik so einzutreten, daß uns ihre Fragestellungen, Argumentationsformen etc. verfügbar werden. (6) Krahl entwickelt die Konstruktionselemente des spekulativen Diskurses, ermöglicht einen Einstieg, der nicht nur über Hegel zu sprechen, sondern ‚Hegel sprechen', den begrifflichen Prozeß der Dialektik selbst zu vollziehen, lehrt.

Sommer 1977

Die Tonbandaufnahme wurde von József Wieszt vorgenommen, der Hans-Jürgen Krahl auch hierfür gewonnen hat.

Die Tonbandabschrift besorgten Erika Deiters und Hermann Kocyba von 1973 auf 1974.

(6) Herbert Marcuse, Vernunft und Revolution: Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Neuwied 1962; Georg Lukács, Der junge Hegel: Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie, Neuwied 1967.

Die Textkonstitution vollzog sich mit mehreren Unterbrechungen im Rahmen der Bearbeitung der Tonbandabschrift in zwei inhaltlich-stilistischen Durchgängen und einer stilistischen Schlußredaktion in den Jahren 1974 bis 1979. Im ersten Durchgang erarbeiteten Carl G. Hegemann, Hermann Kocyba, Hans-Bernhard Schlumm und Christoph Küchler eine einheitliche Neustrukturierung des ganzen Argumentationsganges und eine inhaltlich-stilistische Erstbearbeitung des Textes. Im zweiten Durchgang unternahmen Carl G. Hegemann, Hermann Kocyba, Hans-Bernhard Schlumm und Lothar Wolfstetter zugleich mit der Überprüfung des ersten Durchganges und seiner Korrektur die inhaltlich-stilistische Ausarbeitung des Textes. Die Schlußredaktion wurde von Lothar Wolfstetter unter Mitarbeit von Carl G. Hegemann, Hermann Kocyba und Hanne Straube vorgenommen.

Hermann Kocyba
unter Mitarbeit von Carl G. Hegemann
für die Herausgeber

Frankfurt/Main, Herbst 1979

Die Herausgeber planen, zu einem späteren Zeitpunkt einen Diskussionsband zu den theoretisch-politischen Arbeiten Krahls vorzulegen. Sie laden hiermit Interessierte zu Beiträgen ein. (Redaktion: Lothar Wolfstetter, Georg-Treser-Straße 8, 6000 Frankfurt 70)

Literatur

Verzeichnis der im Text erwähnten Bücher

THEODOR W. ADORNO, Drei Studien zu Hegel, Frankfurt am Main 1963

THEODOR W. ADORNO, Negative Dialektik, Frankfurt am Main 1966

THEODOR W. ADORNO und MAX HORKHEIMER, Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, Amsterdam 1944

ERNST BLOCH, Tübinger Einleitung in die Philosophie I, Frankfurt am Main 1963

FRANZ BORKENAU, Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, Darmstadt 1976

LUDWIG FEUERBACH, Ausgewählte Schriften Bd. 1, Hrsg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1967

ROGER GARAUDY, Gott ist tot: das System und die Methode Hegels, Frankfurt am Main 1965

KARL HEINZ HAAG, Kritik der neueren Ontologie, Stuttgart 1960

KARL HEINZ HAAG, Philosophischer Idealismus, Frankfurt am Main 1967

G.W.F. HEGEL, Logik II, Frankfurt am Main 1970

G.W.F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1964

IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, Darmstadt 1976

HANS-JÜRGEN KRAHL, Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt am Main 1971

GEORG LUKÁCS, Der junge Hegel: über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, Neuwied 1967

GEORG LUKÁCS, Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik, Berlin 1923

HERBERT MARCUSE, Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt am Main 1968

HERBERT MARCUSE, Vernunft und Revolution: Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Neuwied 1962

KARL MARX, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Frankfurt am Main o.J.

H. REINICKE, Für Krahl, Westberlin 1971

ALFRED SCHMIDT, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main 1962

ALFRED SCHMIDT, Zum Erkenntnisbegriff der Politischen Ökonomie, in: ders. (Hg.), 100 Jahre Kapital, Frankfurt am Main 1968

ALFRED SCHMIDT, Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus. Beitrag in: Existentialismus und Marxismus, Frankfurt am Main 1969
INGEBORG SCHÜSSLER, Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre, Frankfurt am Main 1972

Materialismus-Programm (MP)

Kultur, Ästhetik, Literatur in Deutschland

MP 9 **Linkskurve 1, Jahrgang 1929**
Bund proletarisch-revolutionäre Schriftsteller (BPRS):
J.R. Becher, A. Gabor, K. Kläber, E. Weinert, R. Renn, H. Marchwitza (Hrsg.)
192 S. A 5, Neudruck

MP 10 **Linkskurve 2, Jahrgang 1930**
Bund proletarisch-revolutionäre Schriftsteller (BPRS):
J.R. Becher, A. Gabor, K. Kläber, E. Weinert, L. Renn, H. Marchwitza (Hrsg.)
452 S. A 5, Neudruck

MP 11 **Linkskurve 3, Jahrgang 1931**
Bund proletarisch-revolutionäre Schriftsteller (BPRS):
J.R. Becher, A. Gabor, K. Kläber, E. Weinert, L. Renn, H. Marchwitza (Hrsg.)
462 S. A 5, Neudruck

MP 12 **Linkskurve 4, Jahrgang 1932**
Bund proletarisch-revolutionäre Schriftsteller (BPRS):
J.R. Becher, A. Gabor, K. Kläber, F. Weinert, L. Renn, H. Marchwitza (Hrsg.)
522 S. A 5, Neudruck

MP 16 **Politik und Ästhetik bei Georg Lukács, 2**
Eine historische Ästhetikdebatte in der DDR
Eckert, Heise, Koch, Szigeti, Thalheim, Hrsg., eingel. u.m.e. Anhang „Zur Lukács-Rezeption in der BRD" von Hermann Rotermund und Wolfram Schlenker
250 S. A 5, vollständige Neuausgabe

MP 15 **Politik und Ästhetik bei Georg Lukács, 1**
Politische Konstitution und Widerspiegelungsbegriff
Hermann Rotermund und Wolfram Schlenker
100 S. A 5, Erstausgabe

Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung

MP 18 **Der Klassenkampf und die Sozialdemokratie**
Zur Geschichte der „Jungen" — der linken Opposition in der SPD (1870/1893)
Hans Müller / Artur Staffelberg
54/140 S. A 5, vollständige Neuausgabe

& **Karl Radek**
In den Reihen der deutschen Revolution
1909 — 1919
Gesammelte Aufsätze und Abhandlungen
464 S. A 5, Neudruck

MP 6 **Die Internationale**
Zentralorgan der USPD und der VKPD
27.10.1920 — 31.12.1920
m.e. aktuellen Vorwort
6/320 S. A 4, Neudruck

MP 17 **Protokoll der Verhandlungen des 8. Parteitags 1923**
Die Auseinandersetzungen um Einheitsfront und Arbeiterregierung
Kommunistische Partei Deutschlands
460 S. A 5, Neudruck

MP 23 **Beschlüsse des 10. Parteitages 1925**
Kommunistische Partei Deutschlands
87 S. A 5, Neudruck

MP 1 **Protokoll der Verhandlungen des 12. Parteitags 1929**
Die Auseinandersetzungen um die RGO-Politik und die Sozialfaschismusthese
Kommunistische Partei Deutschlands
535 S. a 5, Neudruck

MP 24 **Was will die kommunistische Partei?**
Eine programmatische Propagandabroschüre (1932)
Kommunistische Partei Deutschlands
24 S. A 5, Neudruck

& **Ernst Thälmann**
Reden und Aufsätze 1
(1919 — 1928)
654 S. A 5, Neudruck

& **Ernst Thälmann**
Reden und Aufsätze 2
(1928 — 1930)
567 S. A 5, Neudruck

Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung

MP 25 **Ernst Thälmann**
Der revolutionäre Ausweg und die KPD
Rede auf der Plenartagung des ZK der KPD am 19.2.1932
100 S. A 5, Neudruck

MP 26 **Kampf der Kommune Mörfelden**
November 1931 – Februar 1932
Eine Propagandabroschüre auf der Grundlage von Arbeiter-Korrespondenten-Berichten
Kommunistische Partei Deutschlands
30 S. A 5, Neudruck

MP 4 **Von Weimar zu Hitler**
Deutschland – Sein oder Nicht-Sein?
Band 1
Paul Merker
m.e. aktuellen Vorbemerkung
424 S. A 5, Neudruck

MP 5 **Das Dritte Reich und sein Ende**
Deutschland – Sein oder Nicht-Sein?
Band 2
Paul Merker
m.e. aktuellen Vorwort
574 S. A 5, Neudruck



(Titelbild MP 9, 10, 11, 12)

Philosophie, Ökonomie, Politik

MP 2 **Faschismus und soziale Revolution**
Eine vergleichende Untersuchung des Faschismus in Westeuropa und Amerika
Rajani Palme Dutt
m.e. aktuellen Vorbemerkung; übertr. v. H. Rotermund
317 S. A 5, deutsche Erstausgabe

& **Politische Ökonomie – Lehrbuch 1**
Die kapitalistische Produktionsweise
Akademie der Wissenschaften der UdSSR – Institut für Ökonomie
360 S. A 5, Neudruck ,DM 18,00
Subskr. Pr. DM 16,50

& **Politische Ökonomie – Lehrbuch 2**
Die sozialistische Produktionsweise
Akademie der Wissenschaften der UdSSR – Institut für Ökonomie
401 S. A 5, Neudruck

& **Der USA-Imperialismus**
Band 1
Der Aufstieg zur Weltherrschaft nach dem zweiten Weltkrieg
Victor Perlo
304 S. A 5, Neudruck

& **Der USA-Imperialismus**
Band 2
Struktur und Funktion der Hauptgruppen des USA-Kapitals
Victor Perlo
477 S. A 5, Neudruck

& **Klassenanalyse und Partei in China**
Eine Studie über die Grundrente im alten China – Bemerkungen zu Mao tse-tungs ,,Untersuchungsbericht über die Bauernbewegung in Hunan" – Über den zehnjährigen Bürgerkrieg 1927 – 1937
Chen Po-ta
Übertr. a.d. Englischen
233 S. A 5, deutsche Erstausgabe

& **Mao tse-tung über die chinesische Revolution**
Zum 30. Jahrestag der kommunistischen Partei Chinas
Chen Po-ta
72 S. Tb, Neudruck

Materialismus-Programm (MP)

Philosophie, Ökonomie, Politik

MP 3 **Karl Marx und Friedrich Engels**
Über historischen Materialismus 1 + 2
Hrsg. v. Hermann Duncker, m. e. aktuellen Einl. „Studium des Marxismus und der Marxsche Theoriebegriff"
54/304 S. Tb, Neudruck

& **Karl Marx und Friedrich Engels**
Über die Gewerkschaften
Ein Quellenbuch
268 S. A 5, Neudruck

& **Friedrich Engels**
Kleine ökonomische Schriften
Hrsg. u.m.e. Vorwort von Hermann Duncker
160 S. Tb, Neudruck

MP 8 **Geschichte und Klassenbewußtsein heute 2**
Beiträge 1923 – 1969
Bloch, Deborin, Gramsci, Habermas, Korsch, Lukács, Luppov, Marck, Merleau-Ponty, Revai, Rudas, Sinowjew
212 S. A 5, Erstausgabe

MP 7 **Geschichte und Klassenbewußtsein heute 1**
Eine Diskussion von 1969
Furio Cerutti, Detlev Claussen, Hans-Jürgen Krahl, Oskar Negt, Alfred Schmidt
51 S. A 5, Erstausgabe

MP 13 **Bewußtsein der Erfahrung**
Kommentare zu Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes und Exkurse zur materialistischen Erkenntnistheorie
Hans-Jürgen Krahl
250 S. A 5, Erstausgabe

MP 14 **Ausgewählte und kommentierte Bibliografie des revolutionären Sozialismus**
m.e. aktuellen Vorwort *Rudi Dutschke*
49 S. Tb, Erstausgabe

Psychologie, Pädagogik, Soziologie

MP 22 **René Spitz**
Angeboren oder erworben?
Die Zwillinge Rosy und Cathy
Anstatt e. Einl. Klaus Horn, Inwieweit ist der Mensch Natur – inwieweit ist er Kulturwesen?
180 S. A 5, Erstausgabe

& **Alexander Mitscherlich**
Einführung in die Psychoanalyse
Vorlesungen
195 S. A 5, Erstausgabe

& **Psychoanalyse – Kritische Theorie des Subjekts**
Aufsätze 1969 – 1972
Klaus Horn
300 S. A 5, Erstausgabe

& **Perspektiven einer kritischen Theorie des Subjekts**
Aufsätze, Vorlesungen und Vorträge 1968 – 1972
Alfred Lorenzer
163 S. A 5, Erstausgabe,

MP 21 **Politische Psychologie**
Zum gesellschaftlichen Aspekt individueller Sinnlichkeit
Klaus Horn, Thomas Leithäuser, Alfred Lorenzer, Otthein Rammstedt, Ali Wacker u.a.
300 S. A 5, Erstausgabe

& **Lehrbuch der Psychologie**
B.M. Teplow
250 S. A 5, Neudruck

& **Lehrbuch der Pädagogik**
Füı Studenten und praktizierende Pädagogen
J.T. Ogorodnikow, P.N. Schimbirjew
430 S. A 5, Neudruck

MP 20 **Jürgen Habermas**
Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt
Aufsätze 1954 – 1970
380 S. A 5, gekürzte Neuausgabe der Erstausgabe

& **Erkenntnistheorie, Soziologie, Empirie**
Aufsätze 1968 – 1970
Jürgen Ritsert
182 S. A 5, Erstausgabe

Psychologie, Pädagogik, Soziologie

MP 19 **Jugendkriminalität und totale Institutionen**
Abweichendes Verhalten als Symptom der Diskrepanz zwischen kulturellen Zielen und institutionellen Mitteln
Rainer Döbert, Jürgen Habermas, Ulrich Oevermann und andere
232 S. A 5, Erstausgabe

& **Vera Schmidt**
Drei Aufsätze:
Brustsaugen und Fingerlutschen — Psychoanalytische Kindererziehung in Rußland — Wissenstrieb beim Kinde
97 S. A 5

& **Der Ödipuskomplex und seine politischen Folgen**
Grundfragen der Psychoanalyse m.e.Anh. ,,Freud Lesen — Reich lesen"
Autorenkollektiv der Marxistischen — Reichistischen Initiative
76 S. A 6



(Titelbild MP 7, MP 8)

Zeitschrift für Probleme der Arbeit und der Gesellschaft

HDB 4 **Medizin in der Bundesrepublik Deutschland — Tatsachen und Möglichkeiten**
m.Beitr. v. *G. Schettler, P. Christian, G. Rudnitzki, W. Huber, J. Jahn, R. Höver, J. Jacobs*
67 S. A 5 (1965), Erstausgabe

HDB 5 **Die Stellung der BRD und des DGB in Europa und in der Welt**
mit Beitr. v. *Imanuel Geiss, Gerhard Kroebel*
28 S. Folio (1965), Erstausgabe

HDB 12/13 **Gewerkschaftliche Lohnpolitik und antikapitalistische Strategie**
mit Beitr. v. *E. Altvater, B. Trentin, R. Deppe & V. Mosler u.a., K. Heymann, H.P. Riesche, M. Liebel, E. Wolfstetter*
152 S. Folio (1968—1969)
Erstausgabe

HDB 14—16 **Selbstbestimmte Belegschaftskooperation gegen kapitalistische Hierarchie und Bürokratie**
m. Beitr. v. *G. Hillmann, L. Wolfstetter, P.-J. Proudhon, K. Marx, H.P. Bahrdt, K. Frielinghaus, E. Gerlach, M. Vester, J. Feldhoff, HCF. Mansilla, H.-M. Kuhn*
390 S. A5 (1969—1970)
Erstausgabe

Ermuntern

E 1 **Wolfgang Schmidt**
Lebenszeichen
Ein System von Schrift- und Bildzeichen zur Beschreibung menschlicher Eigenheiten und Fähigkeiten — auch der Dinge, die dazugehören.
Mit einem Text von Lothar Wolfstetter
64 S. A 5

E 2 **The Beatles**
Same old things happens everyday
Lieder von Liebe und Leid
deutsch-englisch
ausgewählt, auf deutsch nachempfunden und mit einem „Essay" von
Carl G. Hegemann
Im Anhang: „Nowhere man"-Interpretation von Lothar Wolfstetter
ca. 150 S. Tb, vollständige Neuausgabe

E 3 **Utopia in Wort und Bild**
Neue Erklärung des Begriffs
Lothar Wolfstetter
Darstellung in Bildzeichen
Wolfgang Schmidt
ca. 30 S. Tb m. 7 Farbtafeln, Erstausgabe

E 4 **Tango Argentina —**
Melodia de Arrabal
Der Tango als städtische Folklore und die sozialen Bedingungen seiner Entstehung, Entwicklung und Rezeption
ausgewählt, auf deutsch nachempfunden und mit einer Einleitung von
Franz Josef Humpert
ca. 80 S. Tb, deutsche Erstausgabe

E 5 **Amerigo Vespucci**
Reise in die Neue Welt
Die zwei Briefe über die Entdeckungsreisen von 1499 — 1504
übertragen und eingeleitet von
Lothar Wolfstetter
ca. 88 S. Tb, vollständige Neuausgabe

Materialis Verlag
Comeniusstr. 8
Telefon 0611/655265
D - 6000 Frankfurt 60

Materialismus Thesen

MT 1 **Krise der KPD-Politik 1928 — 1932**
Zur Geschichte und Problematik des Versuchs, den Kampf gegen den Faschismus mittels Sozialfaschismusthese und RGO-Politik zu führen
József Wieszt
744 S. A 5, Erstausgabe

MT 2 **Ästhetische Bedürfnisse**
Zur materialistischen Analyse ihrer gesellschaftlichen Funktion
Hermann Rotermund
262 S. A 5, Erstausgabe

MT 3 **Widerspruch und Theoriestruktur**
Zur Darstellungsmethode im „Kapital"
Hermann Kocyba
ca. 240 S. A 5, Erstausgabe

MT 4 **Blauer Tagtraum — Goldenes Zeitalter**
Die Versöhnung von Mensch und Natur als die geschichtsphilosophische Utopie bei Novalis
Hans-Bernhard Schlumm
ca. 56 S. A 5, Erstausgabe

MT 5 **Subjekt - Objekt - Konstitution, Utopiebegriff, konkreter Weltplan**
Versuch, Thomas Morus' Utopia zu vergegenwärtigen
Lothar Wolfstetter
191 S. A5

MT 6 **Deformierte Subjektivität**
Theoretische Vorarbeiten zur praktischen Überwindung des „Kapitalismus in uns"
Carl G. Hegemann
ca. 62 S. A 5, Erstausgabe

MT 7 **Subjektivität und Wissenschaftskritik**
Zur Kritik der psychoanalytischen Rekonstruktion einer Theorie des Subjekts
John Göke
380 S. A 5, Erstausgabe

MT 8 **Kritik eines transzendental verstandenen Marxismus**
Bewußtseinsbegriff, Geschichtsphilosophie und Staatslehre bei Max Adler
Harald Kerber
342 S. A 5, Erstausgabe

MV

Philosophie, Ökonomie, Politik

Viele, die sich **Hegel** anzueignen versuchen, wollen ihn ohne einen verbleibenden unverständlichen Rest verstehen. Würde aber nicht solch ein unverständlicher Rest übrigbleiben, d.h. ein rational nicht begründbarer Rest, dann wäre die Hegelsche Theorie richtig. Die Hegelsche Philosophie weist aber gerade einen solchen nicht begründbaren Rest auf, indem sie den Begriff als alleinwirklich voraussetzt. Hegels Argumentation ist nicht so lückenlos und vollständig, daß sie keine unvermittelten Dicta mehr enthielte, sie ist keine restlose Ableitung. Im letzten kann man die Annahme, daß die Dinge sich in sich selbst reflektieren können, weil sie doch schließlich nur Produkte des Bewußtseins und des Begriffs sind, nicht rational begründen.

Es gibt bei **Feuerbach** Elemente eines transzendentalen Materialismus, denn Feuerbach unterstellt eine positiv nicht objektivierbare Materialität, das organische Leben. Dieses kann man nur positiv empirisch objektivieren, wie Feuerbach in seiner grandiosen Formulierung sagt, unter dem Bilde des Todes, erst dann kann man sezieren und zerlegen. Die organische Tätigkeit selbst jedoch ist nicht sinnlich wahrnehmbar, obgleich sie unzweifelhaft materiell verfaßt ist. Das sind keine lebensphilosophischen Elemente bei Feuerbach, aber es geht um eine transzendentale Materialität, die nicht positiv sinnlich wahrnehmbar, gleichwohl jedoch sinnlich und endlich ist.

In den Frühschriften kritisiert **Marx** Hegel und damit die gesamte europäische Philosophie der Neuzeit, nämlich ihren Begriff des Subjekts als eines reinen Denkens, das als Prinzip der Objektivität der konstituierten Gegenstandswelt vorgelagert ist. Marx kritisiert diesen Begriff des Hegelschen Selbstbewußtseins, indem er die Hegelsche Philosophie von ihren Prämissen her kritisiert, der prästabilierten Alleinwirklichkeit des reinen Begriffs.

Es gilt also auf der einen Seite – und das ist in der Tat nie gelungen – das Dilemma des passivischen Abbildrealismus, dem **Lenin** z.T. verfallen ist, zu vermeiden, und auf der anderen Seite das Dilemma der Transzendentalität, dem der kritische Marxismus meistens verfiel, also **Lukács, Korsch,** z.T. auch **Horkheimer,** und in letzter Zeit, wie ich meine, **Habermas** und **Sartre.** Dieses Dilemma zu umgehen ist ungemein schwierig, denn ausgehen muß man davon, daß Marx zufolge nur auf dem Boden einer immer schon konstituierten Gegenstandswelt selbst die Konstitutionsproblematik überhaupt sich stellen läßt, d.h. immer schon unter der Voraussetzung, daß wir endliche Gegenstände zur Verfügung haben.

Den Weg der Hegel-Kritik des frühen Marx, nämlich noch die detailliertesten Erörterungen Hegels von den idealistischen Prämissen des Systems her zu kritisieren, schlägt auch **Karl Heinz Haag** ein.
Demgegenüber verfolgt **Adorno** – ähnliches gilt auch für **Herbert Marcuse** – einen anderen Weg. Er liest bestimmte Detailerörterungen der Hegelschen Philosophie unter Absehung von dem idealistischen Kontext, in den sie eingebettet sind. Dann sind durchaus einige Detailerörterungen materialistisch. Dieses Spannungsverhältnis zwischen den beiden möglichen Weisen der Hegel-Interpretation muß man immer mit einbeziehen.

ISBN 3-88535-016-X

MV MP 14 Krahl Erfahrung des Bewußtseins